سلسلة دراسات
في
الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بوزانكيت
قمة المثالية في انجلترا

الدكتور
علي عبد المعطي محمد





Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سلسلة دراسات
في الفلسفة الحديثة والمعاصرة
(٣)

بوزانكيت

قمة المثالية في انجلترا

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية

تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية
وعميد كلية الآداب - جامعة بيروت العربية

الناشر
دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع اسكندر الأكبر
الشاطبي بالإسكندرية
١٩٨٠

إهـــداء

إلى روح والدى الطاهر

التى غادرت هذه الحياة وأنا جندى

أدافع عن الوطن



تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان

يتناول هذا الكتاب دراسة مذهب بورانكيت الفيلسوف المثالى الإنجليزى ويعرض فيه مؤلفه لتطبيقات هذا المذهب فى المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية. وتشتمل هذه الدراسة على سبعة فصول مترابطة استطاع المؤلف أن يقدم لنا خلالها هذا المذهب لأول مرة باللغة العربية. وأستطيع أن أقول بأن الكثير من المتخصصين فى الفلسفة المعاصرة فى مصر وربما فى الخارج لم يكونوا على صلة وثيقة بهذا المذهب، وبالفعل نجد قلة محدودة من الباحثين فى هذا المجال تتوفر على الكشف عن ثراء هذا المذهب وعمقه وأصالته ، وقد استطاع المؤلف أن يصحح كثيرا من المفاهيم والأحكام السطحية السريعة عند هؤلاء والتى كانت تكتفى بإرجاع مثالية بوزانكيت إلى كل من هيجل وباركلى .

وإذا استعرضنا فصول الكتاب نجد أن المؤلف يتناول فيه فى الفصل الأول حياة بوزانكيت ومؤلفاته وعصره وصلته بكل من هيجل وباركلى ، ثم يحدد بطريقة أولية مركز بوزانكيت أو موقف بوزانكيت فى نطاق المذاهب المثالية عامة .

ثم ينتقل المؤلف إلى الفصل الثانى لكى يعقد فيه دراسة عميقة عن المنطق المثالى عند بوزانكيت . وقد كان اختياره لموضوع هذا الفصل اختيارا موفقا ، إذ أنه أدرك ببصيرته النفاذة أن المنطق عند بوزانكيت هو قطب الرحى من

مذهبه وهو المنطق الذى تـدور فى فلكه سائر الاتجاهات التى عرفناها عند بوزانكيت فى جميع المجالات الأخرى . ومن ثم فقد توفر المؤلف على تناول هذا الموضوع بعمق وأصالة ، ونراه ينتقل خلال هذا الفصل من النظرة التاريخية إلى التحليل الدقيق ثم إلى النقد المستنير للمنطق كما أورده بوزانكيت . ونجد فقرات هامة فى هذا الفصل يتحدث فيها المؤلف عن رحلة بوزانكيت العقلية من المنطق الصورى إلى المنطق الرمزى مارا بمنطق الرواقيين ومنطق ديكارت ومنطق ليبنتز . ثم نراه يحدد موقفنا إزاء العالم من خلال نظرته المنطقية وكذلك يستعرض صلة المنطق المثالى بالمعرفة أو بمعنى أدق العناصر المنطقية المثالية التى يقوم عليها الحكم سواء كان ضروريا أو كليا أو تركيبيا ، ويستخلص هذه العناصر فى فقرة هامة فيتحدث عن الشعور اليقظ كأساس العالم كفكرة وإرادة وغاية ، ثم يتناول موضوعات هامة فى هذا المجال كالتمييز بين القضية والحكم ، وكذلك التمييز بين الحقيقة والترابط والحكم ، ثم ينتهى إلى تحديد موقف بوزانكيت فيما يتعلق بعلاقة نظرية الحكم بالمطلق وفى آخر هذا الفصل يستعرض المؤلف موقف بوزانكيت النقدى من كل من المنطق الصورى والتكوينى والواقعى والبراجماتى .

وبعد أن أفاض المؤلف فى الكلام عن المنطق المثالى عند بوزانكيت ، وحدد الخطوط والمعالم الرئيسية لما يمكن أن يكون عليه تطبيق لهذا المذهب فى أى مجال ، نجده ينتقل فى الفصل الثالث إلى مجال من مجالات التطبيق لمثالية بوزانكيت ألا وهو فلسفة السياسة . ولاشك أن الفترة التى عاش فيها بوزانكيت كانت تمتصرها تيارات متعددة فى نظريات الحكم ، وفى مفهوم الدولة ، وفى النظم السياسية عامة . لقد كان هناك موقف جان جاك روسو وموقف هيجل ثم الموقف الماركسى الذى كانت تلوح بداياته فى النصف الثانى من التاسع عشر ، ولو أن بوزانكيت كان كغيرة من مفكرى الإنجليز بطىء التأثر بما يحدث فى القارة ،

أو بمعنى آخر نجد أن التيارات الفكرية والسياسية كانت تنساب إلى الجزيرة بعد وقت طويل من ذيوعها فى القارة ، ولهذا فإننا لا نرى فى كتابات بوزانكيت عناية بالفكر الماركسى الصاعد فى عصره ، بل لقد جاء فكر بوزانكيت السياسى كامتداد لنظرية جان روسو فى الدولة ، تلك النظرية التى تأثر بها هيجل إلى حد ما والتى كانت فى بعض جوانبها الأساس الذى ساعد على ظهور نظريات الحكم المطلق فى كل من ألمانيا وإيطاليا وأسبانيا فيما بعد .

وقد أجاد المؤلف فى استعراض موقف بوزانكيت السياسى ورأيه فى قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة ، وكذلك تحديده لمعانى الإرادة الحقة والحرية وكلامه عن غاية الدولة وحدود فعلها أى عن الحقوق والواجبات ، ثم تعرضه للنظم السياسية وغير السياسية . ولم يكتف صاحب هذا الكتاب بأن يعرض المذهب فى صورته التى ورد عليها فى كتابات بوزانكيت ، بل أهتم بأن يضع تحت أنظارنا أهم الانتقادات الموجهة ضد النظرية الفلسفية للدولة ويجمل ردود بوزانكيت عليها .

وإذا كان أرسطو قد جعل الأخلاق فرعا للسياسة من حيث أن الدولة هى التى ترعى السلوك الأخلاقى للأفراد ، فكذلك نجد المؤلف يحس بهذا الاتجاه عند بوزانكيت فى تقديم الدولة على الفرد ، أى فى سيطرة إرادة المطلق على الإرادة الفردية ، فتراه يتلمس فكرة أرسطو عند بوزانكيت القائلة بتفريع الأخلاق عن السياسة ، فينتقل فى الفصل الرابع إلى فلسفة بوزانكيت الأخلاقية . وهنا نجد استعراضا للمواقف الأخلاقيه من موقف الرضا إلى موقف الرجاء ثم إلى موقف اليأس . ونجد المؤلف يحدد معنى ما ارتآه بوزانكيت من الحياة لأجل الآخرين ، وكذلك معنى الخير الاجتماعى ، وكذلك يتعرض لمشكلة الملزم للسلوك

فما الذى تنتظره الإرادة من العلم اى (العقل) ؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن الانسان أن يستنير بالعلم أو بالعقل فى سلوكه الأخلاقى أى فى الفعل ؟ ويرى أن ثمة عقبات تقوم أمام الإرادة هى الغباء والشر والعقاب . وينتهى فى هذا الفصل إلى تحديد موقف الضمير إزاء مجمل الحياة الأخلاقيه عند الفرد . وهنا نجد المؤلف لا يكتفى باستعراض موقف بوزانكيت فى المجال الأخلاقى فحسب بل يحاول أن يوجه إليه نقداً شخصيا بحسب فهمه لهذا الموقف .

وإذا كانت الأخلاق إنما تنصب على دراسة أنماط السلوك الفردى بحسب مفهومنا لمعنى الخير ، فإن الدين الذى يعالج المؤلف مشكلته فى الفصل الخامس من هذا الكتاب إنما يتناول السلوك الإنسانى فى مواجهة المطلق أو الله . وهنا يستعرض المؤلف حقيقة الدين عند بوزانكيت ويفصل عناصره ، ويرى أن لكل دين مهما كان أمره خاصيتين مميزتين هما البساطة والكلية . ويبقى فى نظره حل مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفه أى بين العقل والنقل وهذه هى المشكلة الرئيسية التى عانتها الإنسانية منذ أن ظهرت بواكير النظر الفلسفى عند الإنسان .

وإذا كان الحكم المنطقى هو أساس الموقف الفلسفى عند بوزانكيت ، وجاء الحكم الأخلاقى ليعبر عن موقف الدين إزاء الفعل الأخلاقى ، فإن فلسفة الجمال التى يعالج المؤلف موضوعها فى الفصل السادس من هذا الكتاب إنما تنصب على دراسة الحكم الجمالى ومدى ارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، هذا الحكم الذى نصدره على الأثر المعروض أمامنا فنقول إن هذا الشيء جميل وذلك قبيح . ولاشك أن أى حكم جمالى يرتبط إرتباطا أساسيا بمواقف المدارس المختلفة المفسرة للجمال كالموقف الموضوعى والموقف الذاتى ، وكذلك بمناهج علم الجمال ومنها المواقف المنهجية والمواقف اللامنهجية التى استطرد المؤلف فى استعراضها ،

وأنتهى إلى الحديث عن الطبيعة العامة لفلسفة الجمال عند بوزانكيت . وكان هذا الفصل السادس هو نهاية المطاف فى جولة المؤلف التحليلية العميقة فى سائر مجالات فلسفة بوزانكيت .

وتراه يسلمنا إلى الفصل السابع الذى يعد بالفعل خاتمة هذا الكتاب أو ... التركيبي المتكامل الذى انتهى إليه البحث . ونراه هنا يؤكد أن بوزانكيت صاحب مذهب متناسق .. وهذا تأكيد لاغبار عليه ، فلانلمس فى كتابات بوزانكيت المتعددة الجوانب أى أثر للتراكم أو للتلفيق بل ثمة ربط أساسى ومنطقى بين سائر جوانب المذهب ، وهذا مايرهن تماما على وجهة نظر المؤلف من أننا إزاء مذهب متناسق حقا . وكذلك فإن المؤلف قد أستطاع أن يثبت فى وضوح كيف أن بوزانكيت يمثل فى الحقيقة قمة المثالية الإنجليزية ، فلقد بذ كلا من برادلى وجرين فى هذا المضمار . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقف برهة أمام رأى المؤلف الأخير والذى يعد جديداً بالفعل، وهو الذى يعتبر فيه أن بوزانكيت ليس هيجليا أو باركليا . ونحن لانستطيع تماما أن نعزل بوزانكيت عن المناخ العقلى لفلسفته ، فهى أولا فلسفة نشأت فى أحضان الفكر الإنجليزى لكنها مع ذلك ترتبط بأوثق الوشائج بكل من هيجل وباركلى من حيث طابعها المثالى على الأقل ، وهى كذلك - إن جاز لنا أن نقول - ذات إرتباط بفلسفة كروتشى الهيجلى المثالى الإيطالى . ومن ثم فإنى قد أختلف مع المؤلف فى جزمه بأن بوزانكيت ليس هيجليا أو باركليا وهذا هو رأى جمهرة مؤرخى الفلسفة - ومع هذا فإنى أرى فى هذا الموقف النقدى الجديد للمؤلف علامة بزوغ الجهاز النقدي لديه ، وثمرة العقل الواعي الناضج الذى لايأخذ بالرأى إلا بعد فحص

وتدقيق ، بحيث لاتغريه آراء من سبقه من المفكرين اللامعين . والحق أن هذه ميزة كبرى لاحظناها فى كتابات الدكتور على عبد المعطى محمد وهى كلها توحى بإشراقة العقل ونضجه فى شخصه.

وإنى لأرجو أن يكون هذا العمل العلمى مع ماسبقه (عن ليبنتز وفلسفته) اللبنات الأولى فى أعمال وأبحاث مقبلة مزدهرة أن شاء الله .

دكتور محمد على ابو ريان

أستاذ كرسى الفلسفة وتاريخها بجامعة الاسكندريه

مقدمة

عجبا أن تظهر فى إنجلترا ، بلد التجربة والتجريب تلك النزعة المثالية العارمة . لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاما دقيقا بتراثها القومى المنعزل نسبيا عن أى تراث أجنبى وظلت تنفر من تسرب أى عنصر خارجى يحدث إنقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هى طابع هذه الفلسفة فى شتى مراحلها : فهكذا كانت عند بيكون فى القرن السادس عشر ، وعند لوك فى القرن السابع عشر ، كما كانت على هذا النحو عند هيوم فى القرن الثامن عشر وعند مل فى القرن التاسع عشر وهى كذلك عند رسل فى القرن العشرين .

ومع هـــذا وقعت الواقعة . وظهرت المثالية فى انجلترا قوية ومتدفقة وثرية .. وتتالى الأدباء والمفكرون والفلاسفة .. الواحد تلو الآخر ... رافعين لواء المثالية وسط هذا الجمود التجريبى العتيق ، محاولين اقتحام حصن التجربة والتجريب .. وغرس النبت الجديد والحفاظ عليه . فظهرت أول بوادر المضمون الروحى والمثالى الذى نفذ بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها فى أشعار شيلى وكيتس ووردسورث وكولردج وكتابات جوزيف هنرى جرين وسترلنج وتوماس دى كوينسى وتوماس كارلايل ووليم هاملتون وجروت وجيمس فرير واللاهوتى فردريك دينسون موريس . ثم ظهر بعد هؤلاء الشعراء والكتاب ما يمكن تسميتهم برواد المثالية ومنهم توماس هل جرين . وأتى على المسرح الفلسفى بعد ذلك مثاليون هيجليون منهم ادوارد كيرد وجون كيرد وجون واطسن ووليام ولاس وجورج ريتشى وهنرى جونس وموير هيد وماكنزى وهولدين وجيمس بلاك بيلى وجون الكسندر

سمث وأخيرا ظهرت مجموعة من الفلاسفة المثاليين يمكن تسميتهم باسم فلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم .

وإذا استبعدنا - ونحن نتلمس الفكر الفلسفى وحده - خطرات وأنظار وأشعار الأدباء والكتاب والشعراء ، وإذا أقصينا من دائرة بحثنا رواد المثالية فى انجلترا لابتعاد آرائهم عن فكرة نسق فلسفى متكامل ، لبقى لنا من هذه الحركة ثلاثة فلاسفة هم برادلى وبوزانكيت وجويكم . وقد أثبت خلال هذا الكتاب أن جويكم ليس صاحب مذهب فلسفى متكامل ، وأن بوزانكيت يبذ برادلى من حيث المذهب والتطبيق ، وانتهيت إلى أن بوزانكيت هـــو قمة المثالية فى انجلترا مذهبا وتطبيقا .

ويسعدنى اليوم سعادة غامرة أن أقدم لجمهور القراء تلك القمة الفلسفية ، كما يسعدنى أيضا أن أقدم هنا ... وفى ثنايا ذلك الكتاب ... المنطق المثالى البوزانكيتى ، وهـو منطق جديد يختلف فى الأسلوب وفى المعالجة وفى المنهج والعناصر عن المنطق الرمزى والمنطق البراجماسى والمنطق الواقعى والمنطق الصورى .

ولقد حاولت قدر طاقتى أن أجعل بوزانكيت يعرض نفسه بأكمل مايكون ، متدخلا بين آن وآخر بمنهج تحليلى وتركيبى مقارن ، رابطا بين أفكاره وأفكار الفلاسفة الآخرين - الذين شغلوا المسرح الفلسفى برمته - بمنهج تاريخى كلما دعت الضرورة لذلك . أما الفصل الأخير فهو جهد شخصى ، وتفسير خاص ، وتأويل جديد ، فلقد خالفت فيه آراء متس ورسل وفرانسوا هوا ومويرهيد ، وخلصت إلى رأى جديد مستند فى ذلك إلى نصوص بوزانكيت ذاتها وإلى منهج تحليلى تركيبى تاريخى مقارن .

ولا يسعنى هنا إلا أن أقدم أخلص الشكر وأعمقه إلى أستاذى ورائدى الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية على اسهاماته الصادقة الجلية ، وارشاداته السديدة الحكيمة ، وعلى تفضله على مؤلف هذا الكتاب بتلك المقدمة التحليلية الرائعة .

والله الموفق سواء السبيل

الاسكندرية فى ١٩٧٥/٧/٢٠

الدكتور على عبد المعطى



الفصل الأول

بوزانكيت

عصره ، وحياته ، ومؤلفاته
ومركزه بين فلاسفة المثالية

* * *



الفصل الأول

بوزانكيت

عصره، وحياته، ومؤلفاته
ومركزه بين فلاسفة المثالية

أولا : عصره ومشكلة المثالية :

انتشرت الموجة المثالية انتشارا هائلا فى انجلترا ابتداء من العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر . وكان لانتشار هذه الموجة المثالية ردود فعل كثيرة خصوصا فى بلد شب على النزعة المادية ، واتجه وجهة تجريبية بحتة. ونحن نعلم أن الكثيرين من مؤرخى الفلسفة كانوا يقسمون الاتجاهات الرئيسية فى الفلسفة إلى ثلاث : إتجاه مثالى وهو طابع الفلسفة الألمانية ، ثم إتجاه عقلى وهو إتجاه الفلسفة الفرنسية ، وأخيرا إتجاه تجريبي حسى وهو طابع الفلسفة الانجليزية ، ولكن الأوان قد آن لكى نقرر هذا التقسيم التعسفى .

لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاما دقيقا بتراثهـا القومى المنعزل نسبيا عن أى تراث أجنبي ، وظلت تنفر من تسرب أى عنصر خارجى يحدث إنقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هى طابع هذه الفلسفة فى شتى مراحلها ، فهكذا كانت عند بيكون فى القرن السادس عشر ، وعند لوك فى القرن السابع عشر ، كما كانت على هذا النحو عند هيوم فى القرن الثامن عشر وعند مل فى القرن التاسع عشر وهى كذلك عند رسل فى القرن العشرين .

ولكن ومع ذلك قامت فى انجلترا حركة مثالية كان لها أثرها الكبير على

الفكر الفلسفي الانجليزي ، فأحدثت تغيرا تاما ، وأدخلت أشكالا ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وزودت حصيلة الفكر الإنجليزي بذخيرة من الأفكار المخالفة لطبيعة تراثها القومي . وهنا أخذت تظهر في الأفق أفكار وفلسفات ونظريات لم تكن مقبولة من قبل ولا معروفة ، لأنها تخالف التراث التجريبي الأصيل الممتد من بيكون إلى لوك إلى هيوم إلى مل تمام المخالفة .

ولكن لنا أن نسأل من أين أتت هذه الحركة المثالية؟ هل أتت نتيجة لتفاعلات وردود فعل داخلية في صميم الفكر الإنجليزي نفسه ؟ أم أنها أتت كامتداد للتيار الأفلاطوني وتطوراته خلال تاريخ الفلسفة؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون أثرا من غزو الفلسفة الألمانية التي قلنا عنها أنها تمتاز بالطابع المثالي ؟

لقد تشعبت الإجابات على هذا السؤال في شعبتين رئيستين : فبينا يرى بعض المؤرخين أن هناك تيارا متصلا من التراث المثالي يمر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره ويقررون بناء على رأيهم هذا بأن الحركة المثالية لا يمكن أن تكون إلا امتدادا ونموا وعميقا لهذا التيار ، يرى رودلف متس بأن الحركة المثالية التي انتشرت في انجلترا هي حركة ألمانية الأصل أتت من انجلترا خصوصا من كتابات هيجل وأن « هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانط إلى هيجل وهي لا ترجع أبدا إلى أي تراث إنجليزي سابق »(١) ثم يؤيد متس رأيه هذا بقوله « بأنه مما يثبت استحالة كونها — كون هذه الحركة المثالية — قد نبعت من التراث القومي مباشرة ، هو عدم وجود أي تيار مثالي متصل في تطور الفلسفة الإنجليزية وذلك على الإقل في القرن الذي سبق هذه الحركة مباشرة

---

(١) رودلف متس ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني ، الفصل الأول ص ٢٨٨ .

أى منذ وفاة باركلى عام ١٧٥٣ حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل عام ١٨٦٥ ، فهذه الفترة على وجه الخصوص هى أبعد من أن يقال عنها بوجود اتجاه مثالى إنجليزى فيها ... وإذن فعلينا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية فى انجلترا فى أواسط القرن الماضى كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية ، وأنها تغذت من مصادر ألمانية ، وتغلغلت فيها الروح الألمانية أو أنها ... كانت فى أساسها فلسفة ألمانية » (٢) .

ويؤيد الدكتور زكى نجيب محمود هذا الرأى الأخير ، فيرى أن الفلسفة المثالية الألمانية غزت انجلترا على فترتين الأولى فى أوائل القرن التاسع عشر وأذاعها كل من كولردج وكارلايل ، وتصدى لهذه الغزوة جون استيوارت مل ودحرها بكتاباته واتجاهاته التجريبية . أما الثانية فتتمثل فى غزوة جديدة للمثالية الألمانية فى أواخر القرن التاسع عشر وكانت هذه الغزوة « أشد توفيقا وأرسخ جذورا لأنها هذه المرة لم تجعل أداتها نفرا من الشعراء والكتاب غير المختصين بالدراسات الفلسفية مثل « كولردج وكارلايل » بل جعلت أداتها هذه المرة أساتذة الفلسفة فى جامعة أكسفورد : جرين وبرادلى وكيردوبوزانكيت . واتجه هؤلاء جميعا نحو المثالية المطلقة فى فلسفاتهم حتى لتسمى هذه الحركة الفكرية إلى يومنا هذا باسم « مدرسة أكسفورد » كما تسمى أحيــانا باسم « الهيجلية الإنجليزية » لأن فلسفة هيجل كانت أقوى سطوعا فى مؤلفات هؤلاء الأساتذة من أن تخطئــها العين العابرة (١) .

كما يذهب رسل نفسه إلى اقرار هذا الاتجاه فيقول « ... وبالتدريج غزا

---

(١) نفس المرجع ص ٢٨٨ — ٢٩٨ .

(٢) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ص ٣٢ — ٣٣ .

كل من كانط رهيجل جامعات فرنسا وانجلترا بقدر اهتمام القائمين على تدريس اصطلاحاتهما الفلسفية »(١) وتبع ذلك وجود فلسفات مثالية فى انجلترا إلى جانب الفلسفات التجريبية التقليدية . وبذلك وجدنا جون استيوارت مل فى الجانب التجريبى أما جرين وماكتجارت وبرادلى وبوزانكيت فكانوا فى جانب المثالية الألمانية . ومعنى هذا أن رسل يرى أن الفلسفة المثالية ماهى إلا سلعة ألمانية الأصل والمنبع وأنها تدفقت على انجلترا وأثرت على مفكريها وفلاسفتها ومنهم رسل نفسه أول الأمر ، فلقد وقع رسل فى التيار المثالى باعترافه هو نفسه وهو طالب بجامعة كمبردج إذ يقول « أن برادلى وماكتجارت مع ستاوت وزيجفارت جعلونى هيجلى التفكير »(٢) بل إن ماكتجارت علم «رسل» النظر إلى الفلسفة الإنجليزية والتجريبية على أنها فجة »(٣) .

والسؤال الآن هو : هل كان بوزانكيت هيجلى التفكير ، مادامت الحركة المثالية ألمانية الأصل كما يرى متس وزكى نجيب محمود ورسل أم أن تفكيره المثالى لايعدو أن يكون امتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى إبتداء من أفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية أم أن الأمر لاهو هذا ولا ذاك ؟ ذلك هو مانحاول الكشف عنه بعد دراستنا لبوزانكيت وعناصر فلسفته .

لدينا إذن رأيان مختلفان ، الأول منهما يذهب إلى أن بوزنكيت استقى عناصر

---

(١) Russell; B. : History of Western Philosophy. ch. xxi, p. 748.

(٢) Schilpp; P. A. : The Philosophy of Bertrand Russel. Volume V. p. 10.

(٣) Ibid. : p. 10.

فلسفته من الفلسفة الإنجليزية ذاتها التي اتجهت بفعل عوامل داخلية بحتة إلى الاتجاه المثالي الروحي والفكري خصوصا عند باركلي . والثاني يذهب إلى أن الفلسفة المثالية في انجلترا سلعة ألمانية غزت انجلترا وحطمت التراث التجريبي العتيق، وأن فلسفة هيجل كانت هي السلعة التي حطمت حصار التجريبية الإنجليزية وتغلغلت إلى صميم فلسفة بوزانكيت .

وعلينا أن نعرض أولا للفلسفة اللامادية عند باركلي وثانيا للفلسفة المثالية عند هيجل لكي نكون على بينة ونحن بإزاء دراسة بوازانكيت من العناصر التي أستقى منها منطقه وفلسفته في السياسة والأخلاق والدين والجمال .

* * *

لقد شيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية Immaterialism فا معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ إن هذا المصطلح يبدو سلبيا إذا نظرنا إليه من أول وهلة ، فهو إنكار للمادة أو للجوهر المادي ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبي لأنه يبدأ بسلب أو إنكار المادة ، ويعتقد رسل هنا أن أهمية باركلي إنما ترجع لهذا الإنكار لوجود المادة (١) ولكن عند التمحيص الدقيق في هذا المصطلح نجد أنه سلبي في النطاق إيجابي في المعنى ، إذ أن كلمة اللامادي تطلق بوجه عام على الوجود الذي لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لاماديا لا يقف عند سلب أو إنكار المادة وإنما يذهب إلى تقرير الروح والوجود الروحي أو العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هي الإشارة إلى

---

(١) Russell : B. : A History of Western Phiolosophy. ch xvi p. 673.

الوجود الإيجابي الروحي أو الفكري ، وليست سلبا أو إنكارا المادة وحسب .
وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن باركلي يبدأ فلسفته باتجاه إيجابي يوجب فيه الروح والعقل .

والآن لنقترب عن كثب من فلسفة باركلي اللامادية لندرس عناصرها المختلفة فنشير إلى موقف باركلي من وجود عالم الأجسام، وموقفه من طبيعة هذا العالم، ثم موقفه من الأفكار، ونظريته فى العالم المنظور، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

أولا : موقف باركلي من وجود عالم الأجسام :

لقد وقف ديكارت فى مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه إرجاء وتسويف . ولكى نتبين هذا الأمر لنا أن نسأل السؤال التالى : كيف تمكن ديكارت من إثبات وجود العالم ؟ والواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الأولى «أنا أفكر إذن أنا موجود» ، وكقضيته الثانيه «أفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود» نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود. وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهم أبواب الفلسفة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجود الأنا ، وبصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى إثباتها ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل

التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجي فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففي الوجودين الأولين نحن لانحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن في الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم إنسانى نقرر فيه وجود أى شىء أو نقطع فيه بأى رأى وله جانبان : الأول ، الإدراك Perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات والثانى ، الإرادة Will وهى التى تتعلق بقوتى الإرادية فى ان أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك ، ففى الحكم إذن تجتمع القدرتان : الإدراك والإرادة ، فلا يكفى أن أقبل موضوعات بل أن أريد ذلك . وتجتمع تلك الإرادة بذلك الإدراك وتصبح فعلا إنسانيا واحدا هو فعل الحكم .

والنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا إذا نظرنا إلى الإدراك الإنسانى باعتباره قدرة أعطاها الله لنا ، وجدنا أن الإدراك لا يكون إلا إذا كانت هناك موضوعات للإدراك . وهو لايعرض الإنسان إلى الخطأ طبقا لديكارت إذا كان إدراكا جليا واضحا ، وإذا كان متمايزا ، اى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء ، ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالإدراك مادام جليا ومتمايزا لايمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفتكون الإرادة إذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لايمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة هى عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر ، وليس هناك قبول دون قبول آخر . الإرداة هى القدرة على القول بنعم أو لا . وهذه القدرة كاملة وهي على ما يذهب ديكارت علامة الله فى الإنسان . ولكن إن لم يكن

الإدراك هو مصدر الخطأ وكذلك الإرادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة إن الخطأ يأتى من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ . الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالإدراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الإرادة فقدرة واحدة لامحدودة واجتماع القدرتين وأحداهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الإرادة الإدراك أى تدفع الارادة الإنسان لكى يحكم عندما لايكون إدراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . فى هذا الحكم لابد من وجود أمرين الأول ، الادراك ، وذلك الادراك لابد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الإدراك الحسى من أخطاء ولكن ديكارت يذهب إلى أنه فى خلال هذا الإدراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الأجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبينها الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل المعقول فى الأجسام الخارجية التى أدركها . يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل والحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة

هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا » (١).

وإذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجي ، هناك إدراك على الأقل لما في هذا العالم الخارجي من عوامل واضحة متمايزة وهي الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجي موجود إنما في صفاته الهندسية فقط متداورة في الإمتداد ، أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلي ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهي إذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا إمتداد هندسي ، وإمتداد هندسي ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك أي بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر في شكه حتى يتأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لإثبات العالم إنما يستمر في هذه الحركة التي وجهته من الشك إلى وجود الأنا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم ، إنما يتخذ موقفا فيه إرجاء وتسويف ، إذ قرر أننا لكي نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا في طبيعة الحكم . ونراه يفصّل في هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث في الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما باركلي فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف موقفا فيه إقبال على العالم فحركة الإنسان الأولى عند باركلي هي حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالي فإن تلك الحركة التي يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا وجود النفس . إن العالم عند باركلي يتقرر في إقبال النفس عليه وترحابها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة

(١) عثمان أمين . ديكارت . باب ٣ . فقرة ٤ ، ص ٢٢١

فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى أنه ليس هناك مسافة زمنية ، أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يثبت وجود العالم ويثبت وجود النفس . وعلى ذلك نرى أنه بينما كان ديكارت يثبت وجود الأنا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الأنا والله بفضل الإقبال على العالم . والنتيجة هنا هى أن العالم موجود The world is exist

ثانيا : موقف باركلى من طبيعة العالم :

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده مباشرة وبحركة إقبالية لا تراجعية ؟ لقد قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام امتداد هندسى جامد ليس إلا ، أى لالون لها ولا صوت ولا طعم ولا رائحة . وهنا يتساءل باركلى هل يوجد جسم لالون له ولاطعم ولارائحة ولايحدث صوتا ؟ إن هذا يعنى عند باركلى أن العالم قد اختفى ، مادمنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . أما لوك فلقد قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات . النوع الأول هو الكيفيات أو الصفات الأولية مثل الحركة والشكل والعدد والزمن ، والنوع الثانى هو الكيفيات أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هى صفات موضوعية وأساسية ، أما الكيفيات أو الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار Ideas على ما يقول باركلى ، ومن ثم يصبح الإمتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية توجد فعلا فى الأجسام ، بينما تصبح الرائحة والأصوات أمورا ذاتية لاتوجد إلا بالنسبة إلى الذات أو على حد تعبير الدكتور يحيى هويدى نرى « أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى

وجودها عن الذات » . (١)

وهنا يتساءل باركلي هل هناك جسم له امتداد ويتحرك ولا لون له ولا يحدث صوتا ؟ ويجيب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبته للكيفيات الأولية « فهذا الإنسان (المجرد) الذى أقول عنه فى الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعيا لا بد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لا بد أن يكون أبيض أو أسود ، طويلا أو قصيرا ... الخ » (٢) ومن ثم فإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكارا أى فى النفس أو الذات ، فالكيفيات الأولية يجب أن تكون معها أى فى النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح افكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعى الكيفيات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لها قيمة وجودية واحدة ، ولا أولوية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمعنى أن باركلي يرى بأنه « إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكيفيات الأولية أو الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أى الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط فى العقل » . (٣)

ويقول باركلي بأن لوك وديكارت رأيا أن الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر أو لهذا الذى

---

(١) يحيى هويدى : باركلي ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٥ .

(٣) Berkley : Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

يتذوق ، فالمرارة ليست فى الجسم ، إنها فى هذا الذى يحس فقط. وهذا صحيح كما يقول باركلى ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية . فهذا المقدار الذى يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما أقترب منه ؛ وهذه الحركة التى تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية ، وماهو سريع بالنسبة إلى قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرك أو لملاحظ آخر فى موقع غير موقعى . ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيفيات الثانوية . وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية ، فالكيفيات الاولى أفكار أيضا لكونها نسبية لى أنا المدرك ، نسبية لعقلى أو لتقديرى العقلى الإدراكى وإذن فهنا نلمس رفض باركلى «تمييز لوك بين الكيفيات الأولية و الثانوية »(٢) .

ما الذى يبقى إذن من الأجسام؟ يبدو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكن ما القول فى الجوهر؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أوثانوية ، ولكن مايدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط إنه لايلمس أويرى أويتذوق جوهرا ، وإنما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود . وباركلى أيضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية ،(١) إذ أن تصور الشىء أو الجوهر لا يضيف جديدا إلى الصفات أو

---

(١) Wright; W. : A history of modern phhilosophy ch. ix. p I79.

(٢) O'Conner . A critical history of western philosophy. ch. I4, p. 24I.

الكيفيات المدركة » (١) .

والنتيجة هي أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهي من ثمة أفكار ، كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هي أن العالم مجموعة أفكار The wold is a collecting of ideas وأن الأشياء ، لا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها ، (٢) وهي من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكثيرون إلى دعوة فلسفة باركلى نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلى « يدعى بأن كل ماهو حقيقى هو عقلى - وأنه ليس هناك - إلا العقل ومحتوياته » (٣) ولكننا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تدارف لأن باركلى حتى في قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فإن بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات أولية أو حتى ثانوية .

ثالثا : الموقف من الأفكار :

وهنا يتساءل باركلى وكيف تدل الأفكار على موضوعات خارجية بعد أن أرجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهرا ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت في كل فكرة بين وجودها الصورى أو العقلى وبين وجودها الموضوعى ، فمن ناحية ، كل فكرة هي

---

(١) Russell. B. : A history of western philosophy. ch. xvi. p. 680.

(٢) Berkley : Treatise ooncerning the principles of human knowledge. para 3.

(٣) Wright. W. : A history of modern philosophy. ch. ix.

حال من أحوال النفس ولسنا بحاجة فى تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس، ولكن الأمر من ناحية أخرى لايكون كذلك فيما يتعلق بوجودها الموضوعى ، فلكل فكرة موضوع ، ففكرتى عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتى عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا . ولكن ديكارت إذا كان ينتقل من الفكرة إلى موضوعها فيما يتعلق بالأنا وبالله ، فإنه لايتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام ، إذ لايمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجود موضوعها ، لأننا فى هذه الحالة سنتشبث بالفكرة لافى ناحيتها الموضوعية فحسب بل فى حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التى لايقبلها ديكارت .

أما لوك فلقد أجاب على هذا السؤال بثلاثة طرق ، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أى الأجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالى نقررها ، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم فى النفس . فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ولوك يدعى ثانيا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصور ولكن هل مايدخل فى ذهننا أى الأفكار يشابه جسما أو أجساما ؟ وهل ماكان لاماديا يشابه ماهو مادى ؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بأن الأفكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكارت غير موضوعية ، فالإضافة والنسبة والعلاقة التى نقررها فى استخدامنا العبارة ماولتكن Idea of white مثلا تشير إلى التمايز بين idea وبين white أى بين فكرة أبيض وبين لون أبيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلي يقول إحذف علامة الإضافة لأنها لاتدل

على شىء . إحذف الحرف of من العبارة فعندئذ يبدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها، إذ الحقيقة هى أن الفكرة هى الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو الأبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شىء واحد The object and the idea is the same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للأفكار أو تصبح « الكيفيات هى هى الأفكار » . (١)

وقد يعترض الفيلسوف المادى على هذا التفسير البار كلى الذى يحول الموضوعات إلى أفكار، ونجد مثل هذا الإعتراض ثابتا فى المحاورة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : « إنك يافيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار ... ويجيب فيلونوس : بالعكس إنى لا أحول الموضوعات إلى أفكار بل إنى أحول الأفكار إلى موضوعات » (٢) والأفكار هى موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، تقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا يعنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر فى وجوده لأن الأفكار هى الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أخرى .

وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن نفصل ناحية منها عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هى بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلى مباشرا أو لعقل أى إنسان آخر أو بالأحرى بالنسبة للعقل الأسمى ، والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهى موضوع بالنسبة إلى ولا يمكن أن أرجعها

---

(١) O'Conner . A critical history of western philosophy. ch. 11. p. 241.

(٢) Berkly : The three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

إلى وجودى أنا ... أنا النفس ... لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدركة ، والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الإدراك ، ولكن الإدراك ذاته هو فى ذاته إرادة ، فأنا عندما أدرك هذا الوجود فإنى فى الوقت ذاته أريد وجوده أو على الأقل أقبل وجوده ولكن بالتالى أثبت نفسى كإرادة وإدراك وفعل إزاء أفكار ليست هى الفعل وإنما هى فى ذاتها - إذا تركت - جوامد منفصلات لها وجود سلبى ، وإن كان هذا الوجود إيجابيا بمعنى أنه غير وجودى أنا الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، إنه لايريد أن يتخلى عن مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التى تبدأ بحركة النفس وتقرر أن الجوهر الموجود المستقل هو العقل ... هو الأنا .... هو الله . إنه لايريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لايريد فى نفس الوقت أن يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لايريد أن يقرر جوهرا ماديا ولكنه يقرر مع ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نفسر هذا ، يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا على مايرى باركلى ، وجودى أنا ، ووجود العقل الأسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا المجال الوجودى الذى لاينفصل بينى وبين الله ، والذى لاينفصل - وإن كان يتمايز - عن وجودى أنا الذى أتلقاه وأتقبله والذى يخضع للوجود والإرادة الإلهتين أى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، وكمجال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة أشياء ، أنا ... الله .. العالم ، إنما بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ،

وبالأولى بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الإلهى . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالأولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

رابعا نظرية باركلى للعالم المنظور :

انتهينا إلى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينها ، أو هو عبارة عن أفكار لامتناهية فى العدد، ونضيف الآن إلى ذلك أن هذه الافكار بعضها علامات على البعض الآخر ، إذ أنه إذا كانت الأفكار هى الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هى العالم ، فلاشك أن هذه الافكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ما كان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، ولبقيت الأفكار منفصلة كذرات أبيقور قبل أن تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتتكون الأشياء .

نحن هنا وفى فلسفة باركلى نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل أسمى منه خلال هذا الإدراك ، هذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الإنسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل إنه مجموعة افكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ؟ لقد انهى لوك كتابه « بحث فى الفهم الإنسانى » بقوله إن الأفكار علامات على الأشياء ، وإن الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد أعجب باركلى بهذا المشروع ، وأخذ على

عاتقه تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بنظرية فى العلامات ومن ثم أخرج لنا مؤلفه « نظرية جديدة فى الرؤية » عام ١٧٠٩ أى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الأساسى « مبادىء المعرفة الإنسانية » ويعتبر كتاب باركلى عن الرؤية لا تمهيدا لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أوليا لنظرية باركلى فى العلامات . فلقد وجد باركلى فى تحليله للبصر والإدراك البصرى للعالم الخارجى - وجد - تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنمض الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية ، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هى الضوء والألوان فى مجموعاتها المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الألوان، فى وضوحها وتمايزها فى غموضها واختلاطها ، فى قوتها ورونقها وبهائها أو فى ضعفها وفقرها وشحوبها. ولكن ومن ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها ومواقعها وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولى Primary data هى الضوء والألوان ثم معطيات ثانية Secondary data هى المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فإذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الإنسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر فى إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والألوان يساعداننا فى تقدير المسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، إنها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير (١) .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

وإذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلى ، ما الذى نقصده عندما نقرر عن شىء ما إنه شىء مستدير أو أن شكله مربع . ويجيب باركلى بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذى نراه أولا فى مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسناه أو لمسنا حدوده وأطرافه بأصابعنا أحسسنا إما بإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، إحساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه إدركات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هى المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذى ينتج عنه إدراك الأشياء . كذلك فاجتماع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الإدراك ويتنتج عن هذا الاجتماع أن أفكار البصر تصبح علامات على أفكار اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففى الوقت الذى ندرك فيه أضواء وألوانا فى أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح « موضوعات الحاسة الواحدة رمزاً أو علامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى »(١) .

ولكن ما أساس هذا الترابط أو هذا الاجتماع . يجيب باركلى بأنها الخبرة أو التجربة أو العادة ، فتجريبيا ، نفسيا نحن نتعود أن ندرك الكيفيات اللمسية إذا كان أمامنا إدراك بصرى . ولكن باركلى لا يكتفى بهذه الأسس التجريبية النفسية وإنما يقرر أيضا بأن هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الانتباه أى انتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجى . ومن ثم يصبح لدينا فهما أعمق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

---

(١) يحيى هويدى : باركلى ، ص ٩٤ ،

أمامنا إذن علامات بصرية تدل على اللمسيات إنما فى مستوى المنفعة والتجربة والعادة ، وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس فى مستوى الانتباه العقلى . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هى اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفعى تجريبى للغة العالمية ومبدأ عقلى لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما أن الأفكار بالتالى ليست جزئية ، الفكرة عند باركلى ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هى تشير إلى أفكار أخرى ، أو هى علامة على غيرها من الأفكار ، فهى فكرة مفتوحة . وإذن فلا الوجود ولا الأفكار التى يرجع اليها الوجود جزئى ، إنما نحن فى عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالأفكار الكلية ممكنة أو هى موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئى علامة على كل المثلثات الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الإنسان وهكذا . ولكن ما الذى يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية؟ يجيب باركلى أن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلى فبفضل العقل والانتباه العقلى أتحرر من هذا المثلث أو ذاك لكى أصل إلى المثلث الكلى . هنا نتعالى عن الجزئيات بعلاماتها البصرية واللمسية وغيرها لكى نرتفع إلى العلامة الكلية التى نصل عن طريقها إلى إدراك الكليات اللازمة لإقامة العلم ولإقامة الوجود الذهنى والعقلى .

خامسا : النفس عند باركلى :

ولا يتكلم باركلى عن النفس، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فموقف باركلى من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجى ذاته ، ففى فلسفته إقبال نحو

العالم الخارجى ، والنفس هى المقبلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى فاليقين والثقة منها ، وفى اللحظة التى نتيقن فيها من وجود العالم الخارجى نتيقن فى الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجودا ثابتا وهى متمايزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد رأى باركلى وهو بصدد مسألة العالم أن الحركة التى تثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضا وجود النفس ، ففى إقبالنا نحو العالم ، ندركه مباشرة ويجب أن نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . إن العالم عند باركلى مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتما إثبات المفكر المدرك أو الأنا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزاً بين طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة ، والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ ويجيب باركل على هذا السؤال فى يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هى مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلى يذهب إلى أننا لا نعرف النفس وبالتالى فهى غير موجودة وأنها ترجع إلى الأفكار . ولكن باركلى فى اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لا نعرف النفس ، إذا أردنا أن نقول إننا نعرفها كما نعرف الأجسام ، وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلى هذا الكلام فى مبادىء المعرفة الإنسانية عام ١٧١٠ ثم فى محاورات عام ١٧١٣ موضحا أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها « غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة » (1).

---

(1) Wright, W. : A history of mod rn philosophy. ch ix, p. 188.

ويتساءل باركلي بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة إذا أدعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها. ولكن باركلي يقرر بأن هذا غير صحيح، فالنفس إذا كانت متمايزة عن الأفكار في طبيعتها فلا يعني هذا أنها منفصلة في وجودها مادمنا قد رأينا أن إثبات النفس إنما يتم في حركة إقبالنا نحو العالم أي نحو الموضوعات أو الأفكار. فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالي مدرك لأفكار. والنتيجة هي أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة.

كيف نعرف النفس إذن؟ يجيب باركلي في الطبعة الثانية لكتاب المبادىء عام ١٧٣٤ إننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى:

We have no idea of soul but rather a notion,

وإذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس. ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية؟ هنا يجيب باركلي إني أقصد بها المعرفة بالتأمل by reflection أي العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات، هنا نعرف أن النفس فعل خالص A pure act فاعلية مطلقة إزاء سلبية وجمود الأفكار أي الموضوعات. وهنا أيضا نعرف أن النفس في مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات أي الأفكار، فهذه الموضوعات أي الأفكار قابلة للانحلال والموت بينما التأمل في النفس يرينا أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية. هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا يضطر إبتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات، (١) أو النفس لكي يبتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات.

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، باب ٣، فقرة ٧٢ أ، ص ١٦٦.

سادسا : الله عند باركلى

وهو وليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلى تماما كما كان الأمر بالنسبة إلى النفس ، ففى نظر باركلى إنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فإذا كان العالم أفكار أو لغة فمعنى هذا أن هناك متكلما بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كما أنه يخاطب بهذه اللغة العقل الإنسانى . العالم لغة أوجدها الإله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله . . العالم . . النفس . ومع ذلك فلدى باركلى أدلة ثلاث على إثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضيته الأساسية الوجود هو ما يدرك to be is to Perceived أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار ، فلا قيام له إلا بمدرك أى إلا بالعقل . العقل الإنسانى إذن هو أساس العالم وأساس إثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن غيرى من الناس ، بما أننا لا ندرك جميع الأفكار فى أى وقت من الأوقات لأنها لا متناهية ومتعددة . والدليل على أننا لا ندركها هى تلك الخفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الإنسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لابد من وجود مدرك أعظم ، توجد الأفكار بفضل إدراكه وهو يحيط بها جميعا فى كل الأوقات وفى كل الأمكنة . يقول باركلى فى المحاورة الثانية من محاوراته ، إن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاورة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر فى جميع الأمكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو

نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول أيضا فى نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادىء : إن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الارض ، وباختصار جميع الأجسام التى تكوّن الإطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل ، فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة ، وبالتالى فطالما لم تكن مدركة إدراكا فعليا بواسطتى أنا ، أى طالما لم توجد فى عقلى ولا فى أى عقل روحى آخر ، فإما لا وجود لها على الإطلاق وإما أن تكون موجودة فى عقل كائن روحى أزلى ، ومن ثم فالأشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الإلهى ، (١) كما أن « الله يدرك دائما كل الأشياء » (٢) .

٣ ـ دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذى هو أيضا انفعالى تجاه الأفكار التى تتأثر بها النفس وفحواه أن العالم مجموعة أفكار ، والأفكار إما خيالية أو محسوسة ، والأفكار الخيالية ترجع لإرادتى ولكنها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة ، وهذه الأفكار المحسوسة هى تأثرات للنفس ، فالنفس لم تبتكرها بإرادتها . فهناك إذن كائن أرادها وابتكرها وخلقها وفرضها على . يقول باركلى فى المحاورة الثانية إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحيوية ولا بالثبات الذى هو عليه المخلوقات المدركة بحواسى ، واستنتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالى أن هناك عقلا يؤثر فى كل لحظة فى جميع التأثرات الحسية التى أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالى : لا أستطيع أن أحيط بجميع الأفكار لتعددها ولا تناهيها ومن ثم فإن

---

(١) Encyclopaedia Britinnica, Volume 3, p. 439.

(٢) O'Conner : A critical history of western philosophy. ch. 14. p. 246.

علة بعض هذه الأفكار لا يكون من ذاتى بل من غيرى وهـذه العلة - خارج ذاتى - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وليست موجبة ، فالعلة يجب أن تكون إذن فى روح ولكن ذلك الروح الذى يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التى أحويها ، والذى هو حاصل على الحكمة ويعطينى إياها فى نظام منسق ومشروع ، يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . وإننى أسمى ذلك الروح بالله ، (١).

٣ - دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفحواه أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود فى فعله . النفس كائن يشعر بفاعليته وبحدود تلك الفاعلية . فهى إذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لكائن كامل فعال لا محدود وهو الله . يقول باركلى فى المحاورة الثالثة والأخيرة يصح أن نقول أن نفسى تعطينى فكرة أى شبها وصورة لله . وباركلى فى هذا الدليل البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته .

والخلاصه أن العالم مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ، وهو غلالة رقيقة شفافة ترى النفس من خلالها الله ، أو لغة أوجدها الإله لكى يتحدث بها إلى النفس ولكى تدرس بواسطة ما نسميه بالعلم الطبيعى ، فالعلم الطبيعى يهتم بتغطية الأفكار الإلهية التى تظهر فى تجاربنا المحدودة ، وبمحاولة فهم «اللغة الإلهية كلمات وحروف الأشياء الطبيعية ، وبتقريب التصورات الإنسانية لكى تصبح متوافقة مع الأفكار الإلهية» (٢).

فالعالم إذن ليس إلا فكرا ، ولغة يخاطبنا بها الله» (٣) . كما أن « العقل

---

(١) Ibid : p. 245.

(٢) Encylopaedia Britinnica, Volume 5, p. 439.

(٣) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ ، فصل ٣ . فقرة ص ١٧٠ .

الإلهي هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها ، دوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها ، (١) والنتيجة هى أن الله موجود .

* * *

أما جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فلقد نجح فى إعطائنا فلسفة مثالية جديده تخالف الفلسفة المثالية عند باركلى وتتعداها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت « نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما » (٢) للعالم وللوجود . ولكن هذا النسق الهيجلى اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل « أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة » (٣) ويضيف هيجل بأنه « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » (٤) ولعل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيجل فهى « مركزة ، ومدققة ، متقنة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادرا ما يقول مايعينه أو يعنى مايبدو أنه يقول » (٥) . وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن « الهيجلية هى فلسفه من أصعب الفلسفات » (٦) .

---

(١) نفس المرجع . نفس الموضع .

(٢) Wright : A history of modern philosophy. ch. xIv, p. 316.

(٣) Russell; B. : A history of western philosophy. ch, xxii, p.757.

(٤) Ibid.

(٥) أيكن . ترجمة فؤاد زكريا . عصر الايدلوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

(٦) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11. p 381

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الافكار الفلسفية التى أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل فى آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى . وأتته من اسبنيوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الإجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الاهمية : الاولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المثالى الروحى . والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح . ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التى أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

وهذا ويتضمن النسق الهيجلى أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ثالثا : فلسفة الروح ، (1) ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام « الأول : هو المنطق ويحوى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة ، والثانى : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) ، وبينما يشير المطلق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة

---

(1) Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها»(١) ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : «أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها ، وثالثا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها » (٢).

وعلينا الآن نتتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل لكى نتبين فى النهاية طبيعة هيجل المثالية واختلافها عن مثالية باركلى . وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق «الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق ... والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية»(٣) إذ أن «كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل» (٤) كما أنه «ربط دياالكتيكه بالثلاثية»(٥).

أولا المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجدب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

---

(١) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p 326
(٢) Wallace : The Logic of Hegel. p.p.28 – 20
(٣) Russell; B. ; A history of western philosophy. ch xxii. p. 758.
(٤) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 382.
(٥) Findlay; J.N. : Hegel, Are exammination. ch. iii, p. 68

معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة. وجاء هيجل بمنطق جديد فى مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطو.

والمنطق عند هيجل «علم» هو «علم الفكرة المحضة، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير»(١) أما بغيته أو منتهاه فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هى «الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكره الذاتية والفكرة الموضوعية»(٢) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق، فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضه(٣)، ومن جهة أخرى فالمنطق سهل، لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تمديرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات... التى تكون بمثابة ألف باء كل شىء آخر»(٤).

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل «الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا»(٥) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول «إن التفكير هو موضوع

---

(١) Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.

(٢) Russell, B. A history of western philosophy. ch. xxii. p. 759.

(٣) Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.

(٤) Ibid : p. 31.

(٥) Ibid : p. 31.

المنطق » (١) .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدها في الواقع » (٢) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis » (٣) ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطق إذ أننا نجده الجدل ونلتقى به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء. وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجده بها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

---

(١) Ibid : p. 32

(٢) Findlay, J. N. : Hegel; Are-examiuation. ch. iii. p. 65.

(٣) Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p 759.

أما الوجود فهو دائماً فى حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولابد طبقاً لمذهب هيجل من أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هى فى وحدة الإثنين ؛ وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة »(١).

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هى أيضاً مثلثاً داخلياً صغيراً ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هى التى يكتسب الوجود بفضلها شكلاً معيناً بصفة لأنه بدونها يكون وجوداً محضاً خاوياً من أى تعيين ، ولكن وطبقاً للجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهى القياس جامع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لايتم بالتدريج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجياً مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة بلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيفى »(٢) وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لايمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل إلى

---

(١) Wallace · The Logic of Hegel. ch. vii p. 1.3.
(٢) Ibid ; p. 201.

ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته (١) » .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شيء ينطبق مع ذاته فأ هي أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن تكون في نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد (٢) » ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه « لا يوجد شيئان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة » (٣) ولكن وطبقا للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها في وحدة تعطيها حقيقتها ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground، والأساس يقول هيجل « هو وحدة الذاتية والإختلاف » (٤) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يتقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف).

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة، وهو يمثل المباشرة التي يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) في جوفها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهي المعرفة التي تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أي حين

(١) Ibid 206

(٢) Ibid 218

(٣) Ibid 216

(٤) Ibid 224

ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التي تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق مايلى : ـ

١ ـ أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هى درجات متصلة أوثق الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ ـ إن الفكر لايستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعه واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المـــرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ ـ إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ ـ المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ ـ فى كل العمليات الهيجلية نجد التناقض واضحا وضوحا تاما . (١) .

Findlay . J. N. . Hegel , Are - examination. ch. iii, (1)
p. 63.

فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والإنتقال من فكرة أخرى

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكره مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا المنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، ذلك لأنه « أضعف أجزاء فلسفته » (١) . أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة إنتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيرا من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التى وصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى . فكانت وجهة نظره « تعارض الآراء الجارية فى العلم» (٢) ، من

---

(1) Wright . A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 331.

(٢) Encyclopaedia Britiunica, Volume 11, p. 383.

ذلك الابتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطه « بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متمثلا بهذه الحجة الخادعة ، وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط » (١) زعما منه بترابط الفكر وكليته . لهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن هيجل فى فلسفته للطبيعة كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت « تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة فى كل الأشياء »(٢) بعكس الأمر فى حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هى ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التى تقوم عليها الميكانيكيات ، فالميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء فى الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلى ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها . ونقيض الميكانيكيات هى الطبيعيات ، تلك التى تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على اختلاف درجاتها وأشكالها

(١) أندريه كريسون وبرييه ترجمة د . أحمد كرى : هيجل ص ٨٥ .

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 386.

وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه إلى دراسة « العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء » (١) . كما درس ظواهر طبيعية كثيرة « كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب » (٢). ولكننا أيضا لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التى تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكات) والنقيض (الطبيعيات) فى وحدة أعلى تعطيها حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هى العضويات « فالعضويات الحية تشمل فى تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية (٣) . والعضويات على درجات فبينما يظهر « الشعور فى درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتى علاوة على قدرته على الاستدلال وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلى » (٤) .

ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الأمر إن هى كما يقول هوفدنج إلا « فلسفة الروح من البداية للنهاية . فهذه الفلسفة ما هى إلا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا » (٥) إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شىء روح والروح هى كل شىء » (٦) .

---

(1) Findlay. J. N. ; Hegel. Are - exanination ch. ix. p. 279.

(2) Ibid . p. 281.

(3) Wright . A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 - 337.

(4) Ibid , p. 337,

(5) Hoffding . A history of modern philosophy. Volume II. ch. iii, p. 184.

(6) Ibid . p. 185.

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة فى المنطق . وبعد أن تخارجت فى شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفى نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والإطلاق.

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتيه والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الانثربولوجيا والفينومنولوجيا وعلم النفس «والانثربولوجيا تعالج النفس فى حالة اتحادها بالجسم ... وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية وإختلاف الاعمار ... أما الفينومنولوجيا فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة » (١)

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو «أجمل أجزاء فلسفة هيجل » (٢) كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هى:

---

(1) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383.

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 339.

أ ـ فلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل « بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين » (١) ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هى ١ ـ الملكية : فكل إنسان له الحق فى أن يمتلك أشياء ٢ ـ التعاقد الذى يحمى الافراد ٣ ـ الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل » (٢).

ب ـ الأخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الاولى وهى تعالج « أ ـ حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج ... ب ـ المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ... جـ ـ والله باعتباره الغاية النهائية للارادة » (٣).

حـ ـ الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية . وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل الى ثلاثة اقسام هى : ١ ـ الاسرة وهى المؤسسة الإجتماعية الأولى وهى ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى « وحدة أخلاقية » (٤) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهى « الزواج ... والملكية ...

---

(1) Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para iii, p. 21.

(2) Holfding : A history of modern philosophy. Volume II, ch. iii, p. 1?7.

(3) Hegel . The philosophy of right (Great book 46), para 114, p. 42.

(4) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 342.

وتعليم الأطفال » . (١) ـ ويقوم كنقيض للأسرة الأطروحة الأولى المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٣ ـ والدولة هى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر ، فهى غايتهما وحقيقتهما »(٢) ، وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية »(٣) ولقد أعطى هيجل « الدولة أرفع اعتبار »(٤) وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى . ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول « وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ (٥) .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح عاطلة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل « الروح

---

(1) Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para [illegible], p. 58.

(٢) Ibid : para 157, p. 57.

(٣) Ibid : para 257, p. 80.

(4) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 343.

(5) Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree, part I, p. 116.

الألمانية روح العالم الجديد »(١) .

ويرى هيجل أن « تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقق للروح »(٢) .

أما عن الدولة فيرى هيجل « أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة »(٣) ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية فى ثنايا الدولة أو يجب « على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها »(٤) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية : —

أ — الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى(٥) .

ب — الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل « أن واجب فلسفة الدين هو ايجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى »(٦) .

---

(١) Ibid : Part iv, p. 541.

(٢) Ibid. : Introduction, p. 16.

(٣) Ibid : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٥٦ .

(٥) Lowith; K : From Hegel to Nietzcche. part 1. ch. 1, p. 36.

(٦) Hoffding : H.: A history of modern philosophy, Volume II ch, iii, p. 189.

١٠ ـ الفلسفة : وهى « التركيب النهائى فى نسق هيجل » (٣) ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى .

* * *

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل مافيها من تغييرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه ، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء . على أننا يجب ألا نغفل هنا ملاحظة هامة أوردها رايت توضح إختلاف النسق الهيجلى المثالى عن مثالية باركلى . يقول رايت « وهيجل مثالى مثل باركلى ، ولكن مثالية هيجل تختلف عن مثالية باركلى ، فلقد كان باركلى معتقدا بالله والله عنده يعطينا كل الأفكار التى تؤلف العالم الخارجى . وعلى ذلك النحو كان الله يخلق العالم . . ومن ثم فلقد كان باركلى مثاليا تجريبيا معتقدا بالله ، أما هيجل فكان مثاليا عقليا يؤله الكون ، فالمطلق هو العالم بوحدته العضوية وليس الخالق له » .

* * *

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. (1) p. 349.

أما كانط فلقد أعطانا فلسفة مثالية مخالفة ، درج الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة على تسميتها بالمثالية النقدية ، ونحن لن نعرض هنا لتفاصيل مثالية كانط النقدية ، تلك المثالية التى ربطت عالم الظواهر Phenomena بالقوى العقلية المتمثلة فى الحساسية الصورية والفهم الصورى ، أما المنطق الصورى عند كانط فإنه يقودنا إلى أغاليط ثلاثة ، الأولى أغلوطة علم الطبيعة النظرى الذى يدرس العالم ، والثانية أغلوطة علم النفس النظرى الذى يدرس النفس ، والثالثة أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله . وهذه أغاليط عند كانط لأن موضوعاتها لا تتصل بعالم الظواهر وإنما تتصل بعالم الحقائق nomena ، ذلك العالم الذى لا يخضع إلى إحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى فى إقامة المعرفة الترانسندالية الحقة عند كانط وهو الجانب الحسى . ذلك لأن كانط ارتأى بأن المعرفة الحقة لا بد من توافر الجانب الحسى فيها مع الجانب العقلى ، وأن المعرفة الحسية وحدها معرفة مشتتة مبعثرة وفرادى ، كما أن المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون . ومن هنا كانت أفكار العالم والنفس والله متصلة بعالم الحقائق بالذات الذى لا نعرف عنه شيء عند كانط لعدم خضوعه للجانب الحسى .

حقيقة أن كانط قد توصل بعد ذلك فى كتابه نقد العقل العملى الخالص إلى أن الله والنفس والعالم أمور يجب ان نسلم بوجودها . ولكنه قبل مثل هذه الافكار كمسلمات أو بديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها للزومها فى المجال الاخلاقى .

ولعل الدور المثالى الذى أتى به كانط فى فلسفته النقدية إنما يقوم على اساس ان الفاعلية والأولية فى هذا النسق الكانطى إنما هى للعقل . فالعقل عنده هو الأساس ، وهو المعيار ، إنه هو الذى يطبع الإحساسات المشتتة بصيغه ومقولاته المختارة ، وبدونه لا يكون هناك معرفة بالعالم الحسى ولا إدراكا له .

ومن ناحية ثانية لن يكون دور ذلك العقل - بهذا المنظور الإيجابي - هو دور القابل أو المنطبع أو المتأثر بالإحساسات. كما أن العالم الخارجي لن يفرض على العقل، وإنما العقل هو الذي ينتقي ويختار من وقائع هذا العالم ما يريد أن يدركه ويعرفه. وهذا هو معنى إحداث كانط لثورة في الفلسفة تماثل الثورة التي أتى بها كوبرنيكس في عالم الفلك.

* * *

هذه هي أهم الاتجاهات المثالية التي وجدها بوزانكيت أمامه. ترى هل أخذ بأي منها؟ ثم هل تأثر بمثالية الألمان متمثلة في كانط وهيجل، أم أنه تأثر بالاتجاه المثالي الموجود داخل انجلترا الذي تبلور بلورته الأخيرة لدى باركلي فيلسوف اللامادية؟ هل هو هيجلي الاتجاه أم باركلي التفكير؟ هل تأثر من داخل انجلترا، أو كانت فلسفته مستقاه من الخارج؟ أم أنه يمكن القول بأنه قرأ هذا وذاك وصاغ في النهاية نسقا جديدا مبتكرا كل الابتكار جديد كل الجدة؟ سوف نعلق الحكم تعليقا مؤقتا إلى حين دراسة بوزانكيت وعناصر فلسفته.

ثانيا : بوزانكيت وبدايات الفكر الإنجليزي المثالي.

ننتقل الآن بعد جولتنا السابقة بالفلسفات المثالية بوجه عام، إلى ميدان المثالية في انجلترا بالذات. لنرى كيف ابتدأ الفكر الانجليزي المثالي، ثم ما هي العوامل التي ساعدت على إحياء الفكر المثالي في إنجلترا، وعلى التعجيل بالحركة المثالية فيها.

لم تقم المثالية المطلقة عند بوزانكيت إبتداء من فراغ. وإنما سبقتها خطوات وصولات إنبثت في صميم الفلسفة الإنجليزية، وأثرت على الفكر والأدب الإنجليزيين

تأثيرا عميقا . فلقد ظهرت أول بوادر المضمون الروحى الذى نفذ بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بذورها فى أشعار شيلى وكيتس ووردسورث وكولردج . إلا أن صموئيل تيلر كولردج (١٨٧ - ١٨٣) كانت له أهمية خاصة من بين هؤلاء ، إذ أنه لم يكن شاعرا ملهما وحسب بل كانت له نظراته وتأملاته الفلسفية التى كان يضعها فى قالب الأقوال الموجزة والحكم الرائعة . ولقد وقف كولردج فى آرائه موقفا تابع فيه إتجاهات باركلى واسبينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم ، وابتعد بل وهاجم الآراء الفلسفية التى كانت سائدة فى عصره وبلده ولا سيما مذهب المنفعة التجريبى عند بنتام . ولكن الأرض لم تكن مهيأة بعد لتلقى مثل هذه الأنظار الروحية ، فلم تجد آراء كولردج منفذا لها اللهم إلا عند تلميذ واحد له هو جوزيف هنرى جرين (١٧٩١ - ١٨٦٣) ، الصديق الحميم لكولردج طوال سنوات عديدة ، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد . وبهذه الصفة الأخيرة وهى كونه منفذا لوصية كولردج الأدبية كان لجوزيف أن يفحص إنتاج ومخلفات كولردج الفلسفية ويضعها فى صورة منهجية . والحق أن جوزيف جرين كرس لهذه المهمة الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة دون أن يتمكن من إنجازها ، ولكنه استطاع أن يشيد - إلى حدما - مذهبا فلسفيا من كتابات كولردج الشعرية ومذكراته المتعددة ، ونشر هذا المذهب بعد وفاة جوزيف جرين بعنوان « الفلسفة الروحية ، المبنية على تعاليم المرحوم س - ت كولردج » عام ١٨٦٥ فى مجلدين .

ومن الثابت أن كولردج قرأ الفلسفة، وتأثر بها ، خصوصا ذلك النوع المثالى والروحى منها ولكن ترى هل كان تأثره بالفلسفة اليونانية الروحية أم أنه أطلع على الفكر الألمانى خصوصا عند كانط واسبينوزا وشلنج وغيرهم ، أم أنه اكتفى بهذا التيار الروحى الذى تغلغل فى ثنايا الفكر التجريبى الإنجليزى العتيق

مبتدئا بأفلاطون اليونانى ومتبلورا بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية الإنجليزى؟ المسألة معلقة ، فنصوص كولودج وأشعاره ومذهبه الغير متكامل لا تكفى فى تقرير شىء أو تأييد اتجاه . ولكن ومع ذلك كان لكولردج ولتلميذه وصديقه جوزيف جرين صولات وجولات فى ذلك التيار الروحى الذى هز التراث القومى التقليدى الإنجليزى من سباته التجريبى العنيف .

إلا أن القراء وفى نفس هذا العام عام ١٨٦٥ شد انتباهم بقسوة كتاب سترلنج عن هيجل . وكان فضل هذا الكتاب على الفكر الإنجليزى هو أنه وجه هذا الفكر مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأ بالوسطاء مثل كولردج وجوزيف جرين .

ولعل توماس دى كوينسى (١٧٨٥ - ١٩٥٩) معاصر كولردج وصديقه ، قد اجتذبته الفلسفة الألمانية فلقد درس باهتمام مؤلفات كانط وفشته وشلنج ، وحاول أن يثير الاهتمام بأفكار هؤلاء الفلاسفة الألمان ، وأن يقرب جوهر تفكيرهم إلى أذهان أكبر عدد من الإنجليز ، ولكن قلة عمق دى كوينسى فى الفلسفة ، وعدم فهمه الواضح لها ، خلق جوا من الغموض حول الفلسفة الألمانية . ولكن ومع ذلك لابد لنا أن نثبت أنه خطى خطوة نحو تأكيد الاتجاه المثالى والروحى ، وحاول الخروج من حصن التجريبية العتيد .

على أن توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١) كان أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر ، وعلى ما تبقى منه فى القرن التاسع عشر . وحاول أن يغرز القيم الروحية فى صرح ذلك البناء المادى العتيق .

ومن هذه الاتجاهات السابقة جميعا ، وليس من الأوساط الفلسفية الخالصة وحدها ، تلقت الحركة الروحية الجديدة فى إنجلترا أكبر قوة دافعة لها . ولكن

ولعدم فهم أصحاب هذه الإتجاهات الدقيق للفلسفة المثالية والروحية كان دورهم في التعجيل بظهور الحركة المثالية في إنجلترا ، إما ضئيلا جدا وإما منعدما .

ولا يمكن أن نغض النظر هنا عن الدور الذى أداه وليم هاملتون ومدرسته التي سيطرت على الفلسفة وبوجه خاص في اسكتلندا في أواسط القرن الماضى ، وهاملتون هذا وإن كانت له دراية واسعه ومعرفة عريضة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية ، إلا أنه عرض الفلسفة الألمانية عرضا يدل على عدم فهمه لهذه الفلسفة ، بل يمكننا القول بأنه شوه الفلسفة والفكر الألمانيين ، وخصوصا فلسفة وفكر كانط .

ولقد أصبح جون استيوارت مل من أبرز شخصيات إنجلترا في الفلسفة ، بل أصبح الممثل الوحيد لها وأكثر المفكرين نفوذا ولقد بلغت سيطرة مل من الاكتمال حدا أصبح من الصعب معه أن يحاول أى مفكر يعارض أفكاره أن يجد آذانا صاغية . ولقد قضى مل على كل الإتجاهات المثالية ، أو على الأقل عمل على إزالة آثارها ، وبيان تفاهتها . وسار مل في الشوط التجريبي إلى منتهاه ، مؤسسا لفلسفة تجريبية عميقة تقوم على نظريات وأنساق قلما نجد فيها أية اشارة للتفكير المثالى أو الروحى .

ومع ذلك ، وأمام هذا الجبروت الفكرى ، قام جروت (١٨١٢ - ١٨٦٦) الذى كان أستاذا للفلسفة الأخلاقية في كمبردج ، وناهض بدون جدوى ذلك التيار التجريبي الذى أعاد إليه مل رساخته وثقله . ونادى بأن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية ، وإلا إذا اتبعنا الطريق الروحى .

كما قام جيمس فريير (١٨٠٨ - ١٨٦٤) الذى كان أستاذا بكلية سانت أندروز ورفض الخضوع لسلطة مل التجريبية ، وقال بمذهب مثالى واضح المعالم ، ووحد في مؤلفه الرئيسى «مبادىء الميتافيزيقا» عام ١٨٥٤ بين الفلسفة وبين العلم النظرى ، وكشف بطريقة منهجية عن خصائص العلم النظرى في صورة نظريات يستنبط

فيها اللاحق من السابق تماما على نفس المنوال الذى اتبعه أسبينوزا فى كتابه الرئيسى « الأخلاق » . ولقدزار فريير ألمانيا وقرأ فلسفتها وكتب مقالاعن شلنج كما كتب مقالا عن هيجل فى « القاموس الإمبراطورى للسير العالمية » وتجلى فى هذين المقالين فهم دقيق لهذين المفكرين . ويمكننا القول بأن مذهب فريير ، يقوم على أساس نظرى بحت ، ويعد مذهبا مطلقا اتسم بالتجريد الرفيع فى الوقت الذى انحدر فيه التأمل النظرى عند الإنجليز إلى أدنى درجاته . وفى ثنايا مذهب فريير يظهر تأثير الفلسفة الألمانية ، إلا أننا يمكن أن نقرر هنا أيضا بأن فريير نهل من منبع الفلسفة القومية ، فعاد إلى باركلى ، واستمد من فلسفة باركلى عناصر هامة وضعها فى مذهبه . وفريير بهذا العمل إنما يبعث مذهب باركلى من جديد بعد أن كاد أن يكون منسيا فى ذلك الوقت .

ولا نستطيع أن نغفل هنا من بين الذين أحسوا بتأثير الفلسفة المثالية الألمانية ، قبل بداية الحركة المثالية فى إنجلترا بمعناها الصحيح اللاهوتى فردريك دنيسون موريس ، ولقد شغل موريس عدة مناصب لعل آخرها هو شغله لكرسى الفلسفة الأخلاقية بجامعة كمبردج . ولقد تشبع بعمق بروح كولردج ، وامتدت عيناه إلى الكتابات الألمانية سواء أكانت لاهوتا أم فلسفة ، فاستمد من هذه الكتابات أفكارا ملهمة عديدة .

غير أن هناك عاملين آخرين ساعدا على إحياء المثالية فى إنجلترا والتعجيل بها :

الأول : اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية ، تلك الأوساط التى كان عليها أن تحارب كل الاتجاهات المتعارضة مع الدين مثل الداروينية ، والمذهب الطبيعى والمادى وغيرهما . ووجد اللاهوت نفسه قاصرا عن الدفاع عن نفسه بأسلحته الخاصة ، فكان لابد من صرع الإتجاهات المعادية للدين بنفس أسلحتها أى بالفلسفة .

ويبدو أن الفلسفة التجريبية التقليدية لم تهتم بمثل هذا ، ومن ثم فلقد لجأ اللاهوتيون إلى الاستعانة بالفلسفة المثالية الروحية ، وبدأوا ينكبون على التراث الألماني واليوناني ، ينهلون منه ، ويتزودون بما يكفيهم للرد على المارقين والخارجين على الدين .

الثاني . هو العناية بالدراسات الكلاسيكية في الجامعات القديمة . ومثل هذه العناية بالدراسات الكلاسيكية أدت بهؤلاء إلى الاهتمام بالفلسفات اليونانية خصوصا فلسفة أرسطو وأفلاطون . ونحن في غنى عن أن نقول بأن فلسفة أفلاطون هي فلسفة روحية مثالية بالدرجة الأولى . ومما زاد في أهمية هذا العامل هو ظهور شخصية مثل شخصية بنيامين جويت Benjamin Jowett (١٨١٧ - ١٨٩٣) وتعزى أهمية جويت إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية . علاوة على أنه قدم للفكر الإنجليزي أعظم الترجمات لمحاورات أفلاطون كما ترجم كتاب « السياسة » لأرسطو . كما ترجم لثيوثيديدس . وبما أننا نلحظ في الفكر اليوناني خطا مثاليا ، فلقد أدى هذا إلى أن يتجه جويت إلى المثالية الألمانية وشعر الجيل الناشيء في أكسفورد بالذات إلى الحاجة الماسة إلى تحرير الفكر الإنجليزي من ضيق أفقه وخضوعه الذليل لتراثه التجريبي الجامد . وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذي ابتدأه جويت ، هو نقطة تجمع للمؤثرات وللأفكار وللفلسفات الآتية من ألمانيا .

ولعل أهم تأثير جاء به جويت هو حثه للصفوة المختارة من تلاميذه على دراسة كتابات هيجل . وبذلك أصبح « أول وسيط للفكر الألماني في الجامعة التي أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الإنجليزية » (١) وهي جامعة أكسفورد ، ولقد مر كثير

---

(١) رودلف متس « ترجمة فؤاد زكريا » . الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني . الفصل الأول ص ٣٠٧ .

من رواد المثالية الإنجليزية وقادتها عليه ونخص بالذكر منهم جرين وإدورد كيرد ، وتلشيب .

ويمكن أن نقرر هنا بأن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تنبع فى ذلك الوقت من جامعة أكسفورد ، فنحن لم نجد مؤلفا فلسفيا يظهر عن أساتذة هذه الجامعة فى تلك الآونة ، إذ ، من عام ١٨١٥ حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت أكسفورد مركزا ومنبعا للحركة اللاهوتية ، (١) وظلت كذلك تدافع عن الدين وتحامى عنه فترة طويلة من الزمان مستخدمة الفلسفة والتفلسف المثاليين ، دون أن يظهر من بينها من يقدم لنا فلسفة مثالية متكاملة . وإذا لم تكن تلك الحركة المثالية قد تيقظت يقظة حقيقية فى تلك الآونة عن طريق جامعة أكسفورد فعلى يد من إذن تكون تلك الحركة المثالية قد تيقظت يقظتها الحقيقية ؟ إن تلك اليقظة الحقيقية للحركة المثالية فى إنجلترا إنما قامت بفضل بادرة جريئة حاسمة لرجل اسكتلندى هو ج - ه. ستيرلنج الذى نشر فى عام ٦٥ ١ مؤلفا من مجلدين عن هيجل أسماه سر هيجل ، ولقد فرض كتاب ستيرلنج سر هيجل ، نفسه على المفكرين الإنجليز ،(٢) وفى العقد التالى كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتابات جرين وولاس وبرادلى وبوزانكيت وكيرد وغيرهم من الفلاسفة المثاليين .

ولقد بلغت الحركة المثالية فى انجلترا قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر . ولكن الوهن أصابها بعد وفاة أكبر قادتها خلال السنوات العشر من ١٩٢٣ - ١٩٣٣ على وجه التقريب ، فتوفى بوزانكيت عام ١٩٣٣ ، وبرادلى عام ١٩٢٤ ،

---

(1) Houang, F. : De l'humanism A l'absolutism ch. premiere, p. 12.

(٢) Ibid. : p. 24.

وما كتجارت وورد عام ١٩٢٥ ، وهو لدين عام ١٩٢٨ وبرنجل باتيسون عام ١٩٣١ ، وسورلى فى عام ١٩٢٥ ، وما كنزى عام ١٩٣٦ . ولم يبق حيا ممن شهدوا أيام مجدها إلا القليلون .

ثالثا : حياته ، ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية :

ا ـ حياته :

الفلسفة هى معيار ذاتها ، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات وبواعث ، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هى كل ما نملكه ، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب ان يتطبع ويتشكل بما نتأثر به بعمق فى حياتنا ، كما أن ما نتأثر به بعمق فى حياتنا ، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التى تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا .

وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى بأنه ما من تأثير عميق فى حياتنا إلا وله انعكاس على فلسفتنا ، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة .

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالى الإنجليزى مقاله الرائع عن الحياة والفلسفة ، ذلك المقال الذى أورى فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته ، أو بمعنى آخر كيف أثرت الأحداث والقراءات والتجارب والخبرات التى تمرس بها فى حياته على بنائه الفلسفى ونسقه الميتافيزيقى .

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet فى الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثومبرلند بانجلترا ، عن أبوين ثريين ، وعن

أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متآزرة ومتعاونة ومتحابة، تنأى عن الإنعزال والأنانية وتقبل على المشاركة فى الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together . ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون والتآزر والحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية الشاملة، وإعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته فى الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الإجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت على هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتى هارو وباليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة فى تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية فى إنجلترا ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين ونيومان. وعجباً أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب فى التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من عام ١٨٧١ زميلا ومدرسا بتلك الجامعة فساهم فى إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويعززها حتى عام ١٨٨ حيث ترك عمله الجامعى مرتحلا إلى لندن التى جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفى لندن اهتم بوزانكيت اهتماما كبيرا بالمجتمع وتنظيمه، وبالحياة الإجتماعية، وبإلقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصبا معينا. ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك. وفى هذه الفترة وفى عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر واشترك فى ترجمة كتاب لوتسة «المنطق والميتافيزيقا

Logic and metaphysics ، وبعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل» Introduction to the philosophy of fine-art وفى هذه الفترة أيضا كان اهتمام بورانكيت منصبا على المنطق والمعرفة ، فنجده يكتب عام ١٨٨٢ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة ، كما ينشر فى عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع» Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذى يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or the morphology of Knowledge ، وفى عام ١٨٩٥ يظهر كتابه أسس المنطق Essentials of Logic .

كما اهتم أيضا وفى هذه الفترة بالنواحى الجمالية والدينية إلى جانب النواحى المعرفية والمنطقية . فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى « تاريخ علم الجمال» Ahistory of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير ، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Con panion to plato's Republic .

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق» ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هلين دندى ، فأعجب بها بوزانكيت . ولعل اهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الاهتمام نفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى . ولهذا فقد تم اقترانه بها فى نفس العام . ومكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملا رسميا ، واستمر به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣ . وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز ، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بوزانكيت كتابه « سيكولوجية الذات

الأخلاقية « Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ ، وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The philosophical theory of the state . ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى المحل الأول ، أو هى تطبيق للخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة .

٭ ٭ ٭

ولقد مكث بوزانكيت فى وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات انتهت فى عام ١٩٠٨ . لكنه ألقى فى جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة The Principles of Individuality and Value وقيمة ومصير الفرد The Value and destiny of the Individual فى عامى ٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف ، فكتب فى عام ١٩١٣ كتابه « التمييز بين الذهن وموضوعاته » ثم تلاه فى عام ١٩٠٥ بكتابه « ثلاث محاورات فى علم الجمال » ، كما كتب كتابا فى الأخلاق أسماه « بعض الاقتراحات فى الأخلاق » ثم ظهر له كتابان فى عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن جوهر ولباب الدين هو الاعتقاد ، والاعتقاد وحده . وقد سمى هذا الكتاب باسم « ماهو الدين » what religion is أما الكتاب الثانى فيعتبر ختاما لأبحاثه فى المنطق وقد أسماه « التضمن والاستدلال التسلسلى Implicatiou-and lincar inforence » وقد ذهب فى هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذى يجب أن نأخذه موضع الاعتبار هو الاستدلال النسقى والعضوى الذى تترابط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات فى كلية ووحدة مترابطة ، وليس الإستدلال التسلسلى الذى ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة .

وتأكيدا لاتجاه بوزانكيت الوحدوى والكلى هذا نجد بوزانكيت يحاول

التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة فى كتاب له أسماه «التقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة» وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١ . كما نشر بوزانكيت أيضا فى هذه المرحلة العصيبة من حياته مؤلفات عديدة أخرى ، فظهر له كتاب «المثل العليا الإجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول فى طبيعة العقل» ، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن «الحياة والفلسفة» عام ١٩٢١ ، وهو المقال الذى بيّن فيه بوزانكيت تأثير الأحداث العميقة فى حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى . وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم والفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيت .

٭ ٭ ٭

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣ ، توفى بوزانكيت فى لندن ، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية ، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقى .

لقد اتسم بوزانكيت بصفة الموسوعية ، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت . وكان فى حياته ودودا عطوفا ، حلو المعشر كثير العلاقات ، يقبل على الناس ويقبلوا عليه ، بعكس رفيقه برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية ، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت .

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعنى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى ، فإن بوزانكيت يكفينا مؤونة البحث عن هذه النقطة ، ذلك أنه أعطانا فى مقاله الطيب «الحياة والفلسفة» الذى نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد ، وفى عام ١٩٢٤ ، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه ونسقه الفلسفى فلنترك لبوزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة .

٭ ٭ ٭

يقول بوزانكيت لقد أخبرني فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية إلا حينما قام بزيارة منزلي القديم في مزرعة نرثمبرين Northüm Brain ، ومنزلي القديم في تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافي وأجدادي، وكان يسوده تعاون في العمل ومحبة في العلاقات وتعاطف متبادل . كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات أنانية فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير ، كانت الرعاية والعناية تحوط بالطفل الغرير ، حتى إذا ماشب وأصبح كبيرا يافعا اندمج في الإطار الكلي للعائلة ، ومارس فيها دورا متناسقا ومتوافقا مع أدوار الآخرين . وهنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together . وهنا يقرر بوزانكيت بأن فن الحياة مع الآخرين هذا ، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية والسياسية ، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيري في مجالات المنطق والأخلاق والجمال والدين . كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادىء الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة العامة general will ، ومثل الحياة العضوية organic والوظيفية المتكاملة ، ومثل ذوبان التناقض contradiction في سياق ووحدة أعلى . وقد استفاد بوزانكيت من كل هذه المبادىء المنبثقة من حياته الأولى .

* * *

ثم يذكر بوزانكيت بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا : وهي أنه حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا ، ودعي لسماع محاضرة في لندن من كارزمرموق هو الدكتور مورهاوس Moorheu e ، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد ، قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة ، ولكن

مامعنى كل هذا الجدل معى ، أنى أعلم أن هذه الأمور صادقة ، وهذا يكفى . ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت، ومن هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس ، فكرة أننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير ، وأن الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزىء عملياته ويفكك وحدته . وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين ، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف .

☆ ☆ ☆

ولقد أثار ذهن بوزانكيت بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر the other world ، وقاده هذا إلى عالم المثل الأفلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالى الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا الذى نحياه لا فى عالم آخر . وحينما أتى هيجل ، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم ، بنى بوزانكيت نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح .

☆ ☆ ☆

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيت الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه الوحدة الكوزمولوجية ، ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience . ذلك أننا نجد فى الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة وبين الحرية ، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص والعام ، ونلمس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى . ولقد اقتضى هذا من بوزانكيت أن ينظر إلى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة . فالقبح عند بوزانكيت ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه .

☆ ☆ ☆

ويقول بوزانكيت إنى اطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وارتباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل. ثم اطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية ، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة العامة ، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ماهو كلى .

* * *

وكل التجارب السابقة التى أثارت ذهنى ، وارتبطت بآرائى وأفكارى ، كان لها تأثيرها الذى أيضا على المنطق باعتباره نظرية للفكر . فلما كانت الحقيقة واحدة والعالم عقلى وشعورى وواحد ، والأخلاق كلية ، والدين الكلى ، كان المنطق أيضا منطقا شعوريا يقظا يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات وقضايا واستدلالات وإنما يقوم على اعتبار أن حكما واحدا يثبت العالم كله لاتفتيت فيه ولا تقسيم ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيت كليا يشير إلى العالم كله ، وشعوريا تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة .

* * *

وهذه المعرفة روح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبراتنا وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله ، إنما تأدى اليها بوزانكيت ـ كما يقرر ذلك هو ـ من الحقلين الدينى والأخلاقى . إن وحدة الدين التى لاتقبل التقسيم أو التحليل ، ووحدة الأخلاق التى لاتقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الأخلاقية ، تأدت ببوزانكيت إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصب على العالم بأكمله .

ويرى بوزانكيت أننا لانستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سريان العقل فى موجودات الطبيعة ، وتغلغل الروح فى كياناتها ، وولوج ملامح الفكر ، وكليات المنطق فى الكائنات العضوية ولوجها فى الإنسان الواعى . كما يقرر بأن الحرية موجودة فى المجتمع ، وفى الأخلاق ، وفى الأفعال والتغيرات وهى لاتأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها فى الكل والوحدة الكلية ، التى تعطيها حقيقتها .

• • •

إن تجاربنا وخبراتنا ، بما أنها مرتبطة وكلية ، فإنها تحتوى على كل العالم ، بما فيه من قيم أبدية وكلية . ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وبعالم أخلاقنا وقيمنا .

• • •

وفى الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيت « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيت بأن هناك صعوبة تتعلق بامكانية وصولنا إلى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التى نعيشها فى حياتنا . ولكن الذى يجده بوزانكيت دائما فى ذهنه هو امتداد واتساع الأشياء التى يمتلكها مباشرة ، فنحن نمتلك اللحظات المحددة ، والإحساس البسيط بالعالم ، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذى يحيا فى أعماق التجربة ، والروح ، والماهية المتعلقة بالكل ، ذلك الكل الذى يتضمن التغير والتحرك ومع ذلك لايفقد وحدته وكليته .

وينهى بوزانكيت مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتى إذن ماهى إلا نسيج نظرى للبناء ، الذى قادتني إليه تجاربى ... » .

ب — مؤلفاته :

ولقد كتب بوزانكيت فى كل الميادين ، وألف فى كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا : ـ

المنطق بوصفه علم المعرفة

فى (مقالات فى النقد الفلسفى)

1 — Logic as the science of knowledge.

نشرة ست Seth وهو لدين عام ١٨٨٣ ·

Essays in philosophical Criticism.

2 -- Knowledge and reality.

المعرفة والواقع . نشر عام ١٨٨٥ ·

3 -- Logic or the Morphology of knowledge.

نشر فى مجلدين عام ١٨١٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١) ·

4 -- Essays and Addresses.

مقالات وأحاديث ـ نشر عام ١٨/٩ ·

5 -- History of Aesthetic.

تاريخ علم الجمال ـ نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤) · ·

6 -- The civilization of Christianity and other studies.

مدنية المسيحية ودراسات أخرى ـ نشر عام ١٠٩٢ ·

7 -- Campanion to Platos republic.

المرشد إلى جمهورية أفلاطون ـ نشر عام ٨٩٥ ·

8 -- Essentials of logic.

أسس المنطق ـ نشر عام ١٨١٥ ·

9 -- psychology of the moral self.

سيكولوجية الذات الأخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 -- philosophical theory of the state.

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 -- The principles of Individuality and value.

مبدأ الفردية والقيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 -- The value and destiny of the Individual.

قيمة الفرد ومصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 -- The distinction between mind and its objects.

التمييز بين الذهن وموضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 -- Three lectures on Aesthetic.

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 -- Social and International Ideals.

المثل العليا الاجتماعية والدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 -- Some suggestions in ethics.

بعض الاقتراحات فى الأخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 -- Implication and linear inference.

التضمن والاستدلال التسلسلى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 -- What religion is.

ماهو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 -- The meeting of extremes in contemporary philosophy.

التقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة نشر عام ١٩٢١ .

20 -- Three chapters on the nature of mind.

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 -- Life and philosophy.

الحياة والفلسفة ، وهو فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » نشرة موير هيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays.

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره مويرهيدو ، س . بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت .

كما قام بوزانكيث بنشر ، واشترك فى ترجمة كتاب لوتسة « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphsics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل إلى فلسفة الفن الجميل » In troduction to the philosophy of fine art عام ١٨٨٦ .

ج ـ مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الإنجليز إلى الأقسام الآتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التى كانت رائدة تلك الحركة ، ويمكن تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠ — ١٩٠٩) الذى قلنا عنه أنه بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل . وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذى كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التى وضعها ستيرلنج . واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية فى مذاهب أفلاطون وأرسطو ، ومن الأخلاق المسيحية ، ومن ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله ، ومن المثالية النقدية عند كانط . يقول فرانسوا هوا « ولقد قبل جرين المذهب الكانطى » (١) ، والمثالية المطلقة عند هيجل . ولقد

(1) Houang, F. : Le neo-Hegelianisme en engletterre. La philosophie de Bernard Bosanquet. ch. priemere, p. 15.

ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته .

القسم الثانى : ويطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون . ومنهم ادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذى كان صديقا لجرين . وأهمية جرين ترجع إلى نشره الحركة المثالية فى جلاسجو عام ١٨٦٠ إذ جعل لها مركزين قويين ، الأول فى أكسفورد والثانى فى جلاسجو .

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لا هوتيا وواعظا مرموقا ، ولكنه أدخل فلسفة هيجل فى كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل ، إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة ، وكان له بدون شك نصيب كبير فى تغلغلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية .

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة (كوينز) فى كندا فقط كان تلميذا للأخوين كيرد ، وكان أسكتلنديا مثلهما ، وإليه يرجع الفضل فى الدعوة إلى المثالية فى جامعة كوينز ، إذ أنه عرض الموقف المثالى هناك ، وتوسع فيه ، وقدم تعريفات بأبرز ممثلى الفلسفة المثالية الألمان .

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمى إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل ، ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمى هيجل ومفسريه ، وساهم فى محاضراته وكتاباته معا بدور هام فى تفسير المثالية الألمانية .

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٥٣ - ١٩٠٣) صديقا شخصيا لجرين ، وتأثر باتجاهات جرين المثالية ، وفى عصره كان أرنولد توينبى (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ » أو حاول إقامة فلسفة التاريخ ، فتناولها فى ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل .

أما فلسفة السير هنرى جونس (١٨٥٢ - ١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالى هيجلى ، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى والإخلاص الجرىء ، وتلك الحماسة المتقدة التى دعا بها إليها جونس .

أما جون هنرى موير هيد (١٨٥ - ١٩٤٠) فقد تلقى تعليمه المثالى فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسجو وكلية باليسول باكسفورد ، ودرس على كيرد وجرين على التوالى . ولقد استطاع موير هيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة . ولقد أدى الطابع المرن ، الواسع الأفق ، لمثالية موير هيد أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المختلفة عن الحركة المثالية ، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد .

ولقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ – ١٩٣٥) كيرد فى اتجاهه المثالى ، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له ، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا أنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل .

ويقول ريتشارد بيرتن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته فى جميع أوجه نشاطاته الأخرى ، وأنه قد عاشها فعلا ، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة ، فلقد كان فقيها مشرعا وبرلمانيا وسياسيا ، ومصلحا جامعيا ، وفيلسوفا ، وكاتبا . ونحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى اعتراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » pathaway to reality « أن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبسته عن هيجل . . . » (١) .

(١) Holdane; R.B. Pathaway to reality. p. 309, (1296)

أما السير جيمس بلاك بيلى (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم هيجل ، ويقول عنه هورنليه فى مجلة mind فى المجلد السادس عشر « إنه كان من نواح عديدة ، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب » .(١)

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا السكبير مع رواد المثالية الانجليزية جون الكسندر سمث (١٨٦٣-١٩٣٩) . فلقد تلقى تعليمه فى أكسفورد، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة المثالية ، ولقد استمد الكثير من الأفكار الهيجلية عن طريق برادلى وبوزانكيت .

القسم الثالث : ويطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة . وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم. أما فرانسيس هربرت برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالى بطريقة خلاقة ، بل كان واحدا من أجرأ المفكرين المثاليين الإنجليز .

ونحن نجد فلسفة برادلى الأخلاقية وهى مشوبة بنزعة هيجلية عارمة ، فيرى أن الغاية الأخلاقية هى قبل كل شىء اكتمال الذات وتحققها ، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية ، وإنما هى تبتدىء منذ البداية بوصفها كلا واحدا أو منهجيا . فالذات التى تعرفها الأخلاق ذات أعلى ، ذات كلية ، تعلو على هذه الذات أو تلك . إن الإنسان الذى لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه، لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة أو الإرادة الخيرة .

هذه هى مجمل آراء برادلى كما يعرضها فى كتابه « دراسات أخلاقية » ، أما

(١) Hoernlé : mind Journal, Volume 16, p. 549. (1907).

كتابه « مبادىء المنطق » (١٨٨٢) فيعد انقلابا فى المنطق ، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبى . وبرادلى يبدأ بالحكم فى منطقه ، لأنه يرى أن الحكم لا التصور هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر . والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ماهى عليه مهما تغيرت المعطيات ، وهى ذلك الجزء من مضمون الشعور الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان . ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس من مجال المنطق : وهو يعرف الحكم بأنه هو « الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل » (١) .

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى ، فالحكم أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية ، كما يبدأ بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا . وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ، إذ أن برادلى يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الاولى للحكم الصريح وهو قطعا سابق منطقيا على الاستدلال الصريح وإن يكن الإثنان معا وجهين لعملية واحدة .

ويرى برادلى اننا حينما نحلل الاستدلال ، فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة : المعطيات ، وفعل العقل فى الاستدلال ، والنتيجة . ولقد قام بوزانكت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه « أسس المنطق » ، وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت « أسس المنطق » وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت . وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ .

(١) Bradley. F. H. ; principles of logic. Book, II. Part II. p. 265.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلى الشهير « المظهر والواقع » . وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا هما الأولى : طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر والثانية : تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية .

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا ، نجد أن برادلى يعرف الواقع Realty بأنه مايقابل المظهر من جميع النواحى بحيث لايكون علينا ، لكى نعبر عن طبيعته كما تصورها برادلى إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية . وهذه الصفات السالبة هى أن هـذا المظهر ليس الظاهرى phenomeual ، كما أنه ليس أى، مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر . والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Ralational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير ، وهو سلب للمعنى والقيمة ، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر . أما الواقع فهو ماخلا من التناقض وهو وحدة وكلية واستقرار وانسجام ، كما أنه شامل لكل شىء ، وهو حقيقة كاملة ، وبالاختصار هو المنطق .

إن كل مايحتمل التناقض هو مظهر ، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية ، الشىء والصفة ، والكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والانفعال ، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعى ، والخطأ والخير والشر بل الدين والله ولا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية ، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر . وهنا يعود برادلى ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدا متعزلين ، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر ، إذ المظهر - رغم كل شىء - شىء ما ، وليس عدما ، ولذلك ينبغى أن ينتمى إلى الواقع على

نحوما . ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته وبذاته وإلا لكان عدما . فمن الواجب ـ تبعا لهذا ـ أن يشتمل الواقع على المظهر على نحوما .

وعلى هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته وأن الواقع فى حاجة إلى المظهر ليجعل لذاته مضمونا وواقعية . أما كيف ينتمى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة ، وكيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحه لدى برادلى .

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فيكفى الآن أن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفعة وسط ذلك التيار المثالى . لقد تعمق برادلى ، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالى وبين ارتباطاته بكافة النواحى السياسية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل ، تاما فى أنقى مستوى فكرى من النظام والكمال . وسوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا وتطبيقا .

ويبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨) . ولقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة ، وضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت . والحقيقة عنده نسقية وترابطية وليست هى التطابق بين الفكر والواقع ، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة عن أصل خارجى ، كما أنها ليست تسجيلا للاشياء مستقلة عن الشعور ، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حدسيا مباشرا . إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق ، وأى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح ، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها إلا إذا نظر إليها فى ضوء النسق ، والحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه .

وهذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثنـــاء عرضنا لفلسفة بوزانكيت . ولا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم إلا فى ترديده لآراء برادلى وبوزانكيت على وجه خاص .

* * *

وبعد تلك المرحلة من تطور المثالية الإنجليزية ظهـــرت أقسام أخرى أقل شأنا من تلك التى ذكرناها ، فظهر ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمـــذهب الكثرة ، وظهر باتيسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية ، وسار على منواله جيمس ست (١٨٦٠-١٩٢٤) وسورلى (١٨٥٥-١٩٢٥) وراشدال (١٨٥٨-١٩٢٤) ، كما ظهر أصحـــاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) وكلمنت وب الذى ولد عام ١٨٦٥ والفرد إدوارد تيلور (٨٦٩ - ١٩٤٠) ووليام تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤) . وهناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل لورى (١٨٢٩-١٩٠٩) ودوجلاس فوست الذى ولد عام ١٨٦٦ وباكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) وهورنليه الذى ولد عام ١٨٨٠ ، وهربرت ولدن كار (١٨٥٧-١٩٣١) ومرتس (١٨٤٠-١٩٢٢) .

ومع أن متس يضع برادلى وبوزانكيت ضمن فلا سفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسوا هوا يضع بوزانكيت وبرادلى فى عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم فى قسم مخالف ، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو « الهيجيلية الجديدة فى انجلترا ـ فلسفة برنارد بوزانكيت » أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجيليا مرتبته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد وواطسون وولاس ورتشى وجونس وغيرهم متناسيا أن هؤلاء كانوا

مرددين فقط لهيجل ، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى مترابط .

* * *

هكذا كانت الحركة المثالية فى انجلترا ، عارمة ، متدفقة ، وثرية . وهكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر اثنان ، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأولى هو برادلى والثانى هو بوزانكيت ، ومع أن الكثير من مؤرخى الفلسفة قد وضعوا برادلى فى مرتبة أعلى وأن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلى ، إلا أننى سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة ، ووضع لنا مذهبا مثاليا شاملا لايسير فى نفس مسار آراء ومصطلحات برادلى . إن برادلى نفسه يقول لنا إننى مدين فى المنطق لبوزانكيت ، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة فى الآراء كان برادلى (هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة)[١] كما يقول متس .

---

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا . الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب الثانى . القسم الرابع ص ٤٢٩ .



الفصل الثانى

المنطق المثالى عند بوزانكيت

* * *



الفصل الثاني

المنطق المثالي عند بوزانكيت

مقدمة : من المنطق الصوري إلى المنطق الرمزي :

إن المنطق المثالي البوزانكيتي ، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التي قام عليها المنطق الصوري والتي يقوم عليها الآن المنطق الرمزي . وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالي عند بوزانكيت بالدراسة والتحليل ، فعلينا أن نعرض في عجالة سريعة وتاريخية المنطق الصوري وتطوره إلى أن أصبح منطقا رمزيا في العصر الحديث . وبديهي أن بين هذين النوعين من المنطق منطقا تجريبيا ومنطقا واقعيا ومنطقا براجماتيا إن صح أن نقول أن الواقعية والبراجماتية منطقا . ونحن لن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ، إذ يكفي أن نعرف أن المنطق المثالي لن يتفق على الاطلاق - ولدواعي فلسفية وميتافيزيقية - مع أي اتجاه واقعي ساذج ، أو براجماتي نفعي أو تجريبي مادي .

° ° °

لقد كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري ، ذلك المنطق الذي جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع - المحمول ، تلك القضية المجردة التي صورتها أصوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما اعتبرها أيضا الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر ، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لتصل في النهاية إلى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك ، فالقضيـــة البسيطة عند أرسطو أي

القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت » (١) .

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أي « المنطق » على تحليـــل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة والنقد الذي يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذي كان لايبنتز الفضل في تدعيمه وتأكيده، إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق في الاستنباط وقوانينه ، فهذا هو موضوع المنطق المعاصر ، وإنما هو في حصر الاستنباط كله في القياس وحده ، ولم يتنبه إلى ضرورة التوسع في تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة ، أكبر من ، أصغر من ... الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة وخص تحليلاته الأولى بالصورة التي هي صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها في صورة واحدة هي صورة الموضوع - المحمول. وتكفي نظرة واحدة في تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة في نقائها التام ، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ ، ب ، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية

---

(1) Morris & Naget . An introduction to logic and Scientific method. P. 33.

logical constants مثل إذا ... ، إذن ، كل ، بعض ... الخ ، ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هي دالة قضائية propositional function وليست قضية محدودة ذات معنى قاموسي ، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته إلى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences . ولكن أرسطو لم يتوسع في هذه الفكرة ولم يقم الدليل عليها كما أقامه في الهندسة . وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو ، فهي تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلما أو علما معياريا وإنما هو علم نظري أي نسق استنباطي كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل .

والسؤال الآن هو : هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التي قال بها أرسطو والتي صورتها عنده هي أ هو ب قضية تحليلية ؟ الواقع أننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون حاجة إلى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها ، فالقضية الحملية الأرسطية هي تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان وهو أن أرسطو « جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة « إنسان » مثلا ، وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من فنى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود إلى آخر الدهر » (١) .

---

(١) زكي نجيب محمود . نحو فلسفة علمية : ص ٢٠ — ٢٢ .

ففضل أرسطو إذن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياه الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها. ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقيين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث احتواء القضية على حدين كلاهما جزئي من جهة أخرى.

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطي هجوما عنيفا خصوصا من ناحية احتواء القضية الحملية على الحدود الكلية، وذهبوا إلى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة، فزينون الرواقي وكريزيب وغيرهما من الرواقيين أكثروا من الكتابة في الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى تعكسه لنا نظريتهم في المعرفة وهي النظرية التي يقوم عليها منطقهم.

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي، ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآنية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ماهو فيها من جزئي وشخصي. وقد استخدموا إسم الإشارة وضمير الإشارة مثل «هذا» بغية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لايقعوا في أي حد كلي.

والمنطق الرواقي من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الحقائق الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل في قضايا مفردة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد، وذلك بواسطة كلمات مثل «إذا» «أو» «و» «لأن» ... الخ وأهم القضايا التي تهمنا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هي :-

(١) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقيين هو « هي نهار أو ليل » .

(٢) القضية المتصلة التي تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقيين « هي نهار وهي ليل » .

(٣) القضية الشرطية التي تربط بكلمة « إذا » واقعتين أحداهما المقدم وهو الشرط وأخراهما التالي وهو المشروط ومثالهم « إذا هي نهار فهي مضيئة » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقي رغم استقلاله إلى المنطق الارسطي ، فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية ، ولكن عندما طبق ليبنتز العمليات الرياضية كالجمع والضرب في معالجة الأمور المنطقيه ، ثم لما اتضح أن كلمات مثل (أو) (و) (إذا) إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية ، وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الروابط ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية ، وأن هذين النوعين من القضايا أي الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التي هي موضوع القسم الأول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا - تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقي واللوجستيقا التي أسهم في تدعيمها ليبنتز الأمر الذي جعل للمنطق الرواقي الصدارة في العصر الحديث والذي أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطي . وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هي القضية التحليلية لأنها تحتوي على حدود كلية ، إذ القضية التحليلية في ليبنتز تحتوي على حدود جزئية كما هو الشأن في المنطق الرواقي ، بعبارة أدق إن القضية التحليلية عند ليبنتز تشير إلى موضوع جزئي يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون في هذا الصدد النهج الأرسطي ، فاهتموا بالشكل الخارجي للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية ،

فجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجدبا غير منتج ، الأمر الذى أدى إلى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وفى بداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

* * *

رأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز إلى القضية الحملية وهى القضية البسيطة عنده بالصورة أهوب ، ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ، إذ أنه لم يرمز إلى الثوابت على الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليليـــة الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخـيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟(١) .

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا فى المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم ، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل . وإنما المهم وهذه هى الخطوة التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة ـ نقول إنما المهم ـ هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

---

paul Mooy : Logique p. 235. (1)

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب إلى البسيط أو من الكل إلى الأجزاء أو من المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا ، إلى أن نصل إلى المبادىء البسيطة التى لاتقبل القسمة . فمن بين القواعد الأربعة التى ذكرها ديكارت فى المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين : —

«أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا ... »(١) . والتحليل الديكارتى بهذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على مسلمة مؤداها بأنه ليس فى المركب أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التى لاغنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا ، أو الرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والتى هى أسس كل علم ، ومصدر كل الوضوح »(٢) .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط ، والحدس عنده هو « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل بعض الحقائق ، ويوقن بها يقينا لاسبيل إلى دفعه »(٣) أما الاستنباط فهو « قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى،

---

(١) محمود الخضيرى . المقال عن المنهج ص ٣١ — ٣٢ .
(٢) عثمان أمين . ديكارت ص١٠١
(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه .
فهو عملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة »(١) .

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ، ويستخدم الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى والذى « يبدأ بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا مابينها من علاقات ، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها »(٢) ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة ، وعلى أى نحو تتآلف بعد أن يتضح مابينها من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم فى المعرفة »(٣) .

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو فى ضرورة تحليل ماهو مركب لكى نصل إلى ماهو بسيط ، إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو : ـ

الأولى : إن القياس الأرسطى أو الاستدلال القياسى لايؤدى إلى معارف جديدة ، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

الثانية : إن الوحدة الأولى لاتكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول . وإنما على كل قضية لاتحتوى على شيء أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة .

* * *

أما ليبنتز فلقد سعى مارسته الحيلة إلى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى ، وينطبق على جميع المعارف والعلوم . وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء

---

(١) نفس المرجع . ص٩٠ .
(٢) نفس المرجع . ص٩٠ .
(٣) نفس المرجع . ص١١٢

العام أحيانا وباللغة العالمية أحيانا أخرى وبفن التركيب أحيانا ثالثة وبفن الاختراع أحيانا رابعة . وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزائهـــا البسيطة ، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل ليبنتز إلى أفكار رئيسية أهمها : -

١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا مارتبنا البسائط .

٣ - لايوجد إلا عدد قليل من الافكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ - يجب الرمز إلى الافكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الافكار المركبة برموز مركبة .

٥ - التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط(١)

• • •

وكانت محاولات من يسمون بجبريى المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيرا نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهد منطقا رمزيا صارما ، يستخدمان فيه رموز الرياضة الاشارة إلى حدود المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رمزهما إلى المتغيرات ،

Saw, R. L.. Leibnitz. p. 101. (1)

فنشأ عندهم المنطق الرمزى . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزى كلها تحاول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطى الذى يعتبر التضمن الأساس الأول له ، والذى يبدأ بمجموعة من البديهيات والتعريفات ثم يستنتج منها سائر القضايا .

* * *

صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيت :

يقرر بوزانكيت فى بداية محاضرته الأولى فى كتابه «أسس المنطق» بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق ، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة وللتعقيد ، ولكن من ناحيـــة كونها أمرا له أهميته وإثارته .

إننا نجد فى معظم العلوم وحتى فى العلوم الفلسفية حوافز مستمرة تشد انتباه الإنسان ، وتثير إحساساته وشغفه ، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة ، وإثارة دائمة لاهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما فى الفلسفة وخصوصا فى المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ، فأستاذ الفلسفة من سقراط حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة ، ويدعو سامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية وبذلك فهو يطالب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمدهم بأية اهتمامات أو إثارات حسية تعود عليهم بالنفع أو الإشباع فى حياتهم اليومية .

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت - نقلب الأساس المألوف ونتناوله بعمليات غير مألوفة ، ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكرى ، ونتناول اهتمامات أخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقرر بوزانكيت - فهناك صعوبة عاتية حتى بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين فى متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لا توجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هو ما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم :

ويذهب بوازانكيت إلى أننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلابة وجسارة ، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا بادىء ذى بدء كل ما كنا نجده فى الكتب المنطقية القديمة من أحابيل وحيل وحجج مثيرة للسخرية فبوزانكيت يقول « ليس لدى النية لأن أتحدث عن هذه »(١) . وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بأفصائها وإبعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى ، وهو يقول فى هذا الصدد « إن ما آمل فيه فقط ـ فى ايقاظ الاهتمام المنطقى الحقيقى بالنسبة لأى فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفا لديه ـ هو أن أعرض هذا الأمر بصورة وصفية وأن احاول أن اقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكله التى تواجهها المعرفة »(٢) وعلى هذا النحو يصبح من الممكن أن نقول انه سيكون لدينا شغفا نظريا اصيلا منبثقا من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التى يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوما بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

* * *

مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور . فإن المنطق يعالج البناء العقلى للحقيقة ، ولكن المشكلة الهامة هنا هى : كيف يمكن للمجرى الخاص بأفكارى وشعورى أن يحتوى فى داخله على عالم من الأشياء والأشخاص لا يكونا بالضبط فى عقلى ؟ ولكى يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة ، ويبدا بمناقشة العالم كفكرة . « فالعالم فكرة لى » حقيقة قالها

Bosanquet, B. ; The essentials of logic -- Lecture I, p, 3. (I)
Ibid. ,p. 3, (2)

شوبنهور ، وهى حقيقة صالحة لكل شيء يحيا ويعرف ، مع أن الإنسان وحده هو القادر على تمثلها بشعوره وبتأمله المجرد ، وإذا فعل هذا حقيقة ، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

وعلى هذا النحو يصبح واضحا للانسان أن ما يعرفه ليست هى الشمس أو الأرض ولكن ما يعرفه هو العين التى ترى الشمس واليد التى تلمس الأرض ، فالعالم المحيط بالإنسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شيء آخر وهو الشعور أى الانسان ، ومن ثم فليست هناك حقيقة ، أكثر تأكيدا ، وأكثر استقلالا عن كل ما عداها ، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التى تقول : إن كل ما يوجد فهو من أجل المعرفة ، ومن ثم ، فإن هذا العالم بأكمله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات ، أو إدراك بالنسبة لمدرك أو فى كلمة واحدة هو فكرة ، وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلا عن الحاضر ، وبالنسبة إلى البعيد كما هو بالنسبة إلى القريب ، لأنه أمر حقيقى بالنسبة إلى الزمان والمكان نفسيهما التى تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى الى العالم أو يمكن انتهاؤه إلى العالم إنما هو بلا محالة مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات ، فالعالم فكرة ».(١)

ولكن ما الذى نعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التى تمر أمامنا أو التى توقظ شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هو العالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه « نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشيء بالنسبة إلى الفرد فى اوقات مختلفة . وبالنسبة الى العقول

---

(١) Ibid. , p 1.

المختلفة فى نفس الوقت ، ويوجد بالنسبة إلى الفرد فى الوسط الشعورى له» (١) أى فى عقله .

ونحن لانستطيع أن نتوقف عند هذا الحد ، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ، فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها بالبعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا ، فنحن نعتبر هـذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أو غياب إدراكنا لاينتج عنه أى اختلاف فى العالم » وهذه هى حالة العقل التى نحياها عمليا سواء أكنا فلاسفة أم عامة (٢) . ولكن هل العالم مستقل عنا ؟ أم أنه لايوجد إلا داخل عقـولنا ؟ أم أنه لاهذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة اتجاهات أو مواقف فى هذا الصدد وهى :

أولا : موقف الذوق العام :

« ويقرر بأن الأشياء تؤثر فى بعضها البعض ولكن مجرد حضور أو غياب إدراكنا لايؤثر فيها » (٣) . فمن النـاحية العلمية يجب ألا نعالج الأشياء التى لاتكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذى نعالجها فيه وهى مدركة بهذه العقول هذه هى الفكرة الأولى أو المسلمة الأولى لما هو موضوعى ، فاهو موضوعى بهذا المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

ثانيا : موقف نظرية الذوق العام :

وهو يقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل

(I) Ibid p. 7.
(٢) Ibid ;p7.
(٣) Ibid ; p. 8.

رؤوسنا ، وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس ، (١) . وأنه إذا كان علينا أن نقيم المعرفة فيجب أن تتمثل الموضوعات داخل رؤوسنا ، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم ، أحدهما خارج رءوسنا وهو الحقيقى ، والآخر داخل رؤسنا وهو يشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالا منه ، وهذا العالم الأخير هو عالم مثالى أو عقلى . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع موقف الذوق العام فى أنها تسلم بأن هناك عالما لا يؤثر فيه إنسحاب شعورنا الفردى ، ولكنها تختلف مع هذا الموقف فى تأكيدها بأن طبيعة العالم هى هى سواء أابتعد عنه الشعور أو كان داخلا فيه ، فالعالم فى شعورنا ذاتى وخارج شعورنا موضوعى ، والعالم الذاتى هو صورة غير كاملة للعالم الموضوعى .

ثالثا : موقف النظرية الفلسفية :

وهو يرى أن ماهو موضوعى مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هو ذلك الذى نضطر لأن نفكر فيه لكى نجعل شعورنا متوافقا معه ، وما نضطر للتفكير فيه ، غير محدد فى دلالاته بالنسبة لفكرنا أو بالنسبة للفكر بوجه عام .

ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقلب أفكارنا هكذا رأسا على عقب فى المنطق وأن نتخيل شيئا مثل هذا الأخير ، أى موقف النظرية الفلسفية ، ويقول شارحا ومفسرا فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنورا ما دائرية مغلقة عليه بمفرده ، وأنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حينما يذهب ، وأن الأشياء والأشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض ، وكل هذا إنما يكون فى البنوراما وليس وراءها ، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لا يستطيع أن يخرج من هذه البنوراما كما لا يمكن أن يدخل إليها فرد آخر .

---

(1) Ibid. : p. 0.

ولكن هل كل بنورامات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورامات متشابهة تماما ، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف ، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالكيفيات الشخصية وبموقفه تجاه النقاط والعمليات التى تحدد صورته ، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع الذى أقفلت فيه البنوراما عليه ، وهو يرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة لا بنسخها من شىء أصلى ، ولكن بترتيبها وبتكملة الصور الغامضة ، وبتلوين ما يبدو شاحبا على جدرانه . والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التى لا يستطيع أن يهرب منها الفرد ، وقوانينها التى ماهى إلا قوانين خبرتها هى ببساطة عقله الخاص منظورا إليه على أنه محتوى أو عالم ، أما جسده وعقله منظورا إليهما على أنهما أشياء فهما داخل البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحو يكون العالم كله ـ بالنسبة لكل منا ـ هو مجرى شعورنا ، وذلك إذا أعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التى نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيت أن العقل باعتباره مجموعات من النتوءات والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم ، أما العقل باعتباره حاويا للتمثيلات المختلفة فهو شىء آخر ، لأنه سيحوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثالا آخرا يفسر فيه ذلك التضاد الغريب بين عقلى كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمى إلى بدنى وبين عقلى كحاو للتمثيلات التى تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إننا إذا نظرنا إلى الميكرسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة وأسطوانة وغير ذلك ، فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم ، ويتكلمون عن أجزائه وتفصيلاته ، أى أنهم يعتبرونه شيئا من الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا فى الميكروسكوب من خلال اسطوانته فإننا سوف لا نرى عدسات أو مرآة أو الاسطوانة ذاتها ، وإنما سنرى مجالا

كبيرا ، أى سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب. والناظر بالاسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم، وبين اعتباره حاويا ومدركا العالم ومتمثلا له . إن العقل يقول بوزانكيت « حينما يلاحظ مباشرة مجاله من الموضوعات ، لايستطيع أن يلاحظ أجزاءه ، وحينما يعود إلى ذاته - كما نقول - لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته » [1] بمعنى آخر يفرق بوزانكيت بين العقل المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية ، وبين العقل الحاوى على الإدراكات والتمثيلات ، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الاول يعنى « أن عقلى فى رأسى ، بينما يعنى المعنى الثانى أن رأسى فى عقلى، فى المعنى الاول أكون انا فى المكان، وفى المعنى الثانى يكون المكان فى » [2] وهذا ينطبق على مثال الميكروسكوب الآنف الذكر ، فالميكروسكوب بالمعنى الأول واحد من جملة اشياء ترى من الخارج ، وبالمعنى الثانى يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل مانراه يكون فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدو قوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة ، وبهذا المعنى أيضا تكون هذه القوى البنوراما التى تغلق تماما على كل واحد منا على دائرته الخاصة من الافكار. ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو : كيف لا تكون عوالمنا المنفصلة ، اى البنورامات التى أسسناها ، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن العوالم تكون متوافقة ، وهذا هو التصور الذى يجب

---

(١) Ibid. : p. 16.

(٢) Ibid. ; p. 17.

أن نبدأ به فى المنطق ، إذ يجب أن نضع فى إعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة ، مؤسسة بعمليات محددة ، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ، إننا نبدأ فى الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التى قد تعطى أو لاتعطى أساسا عاما ، وتمنح أولا تمنح قوة تجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أو التأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية مما نضطر لأن نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية مما يضطر الناس الآخرون لان يفكروا فيه . ونحن لانستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة القائلة: بأن النسق الحقيقى الكلى الذى نجد فيه أنفسنا ، يتمثل فى توافقنا الذاتى ، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم إلا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة فى كل عقل . والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكيفها المتعدد مع الحقيقة .

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقـــة طالما كانت موضوعية أى طالما توصلت إلى ما نضطر لان نفكر فيه . وهذا هو المعنى الثالث «لما هو موضوعى» ذلك المعنى الذى يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إننى أستخـــدم هذا اللفظ أو المصطلح لأنه هو الذى يعبر عن العلاقة بين الأنساق التى تقدم نفس الشىء بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بمذهب العوالم المنفصلة ، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع الحقيقة ، فإننا نرتد إلى موقف المثالية الذاتية الذى ينجم عن التطرف فى نظرية الذوق العام. إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة اذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العالمين : الحقيقى الخارج عن العقل ، والمثالى الذى ينسجه العقل داخله ، الى

نتيجتها البعيدة التي يترتب عليها انهيار العـــالم الحقيقي رغم متانته . ويقول بوزانكيت إن أي فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقي مشكلة المنطق أو مشكلة المعرفة أو العلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهو يفكر في صعوبة المثالية الذاتية ، ويرى بأنه من الضروري ألا نكون راضين كلية عن نظريته الذوق العام وألا نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهز مقام لنا لكي ننسخه في عقولنا إن قيمة المثالية الذاتية هي في انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أو بمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالي : كيف نخرج من العقل الى الحقيقة ؟ كيف نخرج عما هو ذاتي الى ما هو موضوعي؟ لأن علينا أن نتذكر دائما بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من أنها تشير إلى شيء خارجي .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحي نقص ، فهي تضيف إلى عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أو التمثيل ، وإنه لمن الحقيقي أن التمثيلات الحقيقية الموجودة في عقولنا عن هذه الحجرة مثلا تختلف من عقل لآخر ، وتختلف عما تمثلناه من هذه الحجرة ذاتها من قبل ، وسوف تختلف دائما ، فهذه تمثيلات تختلف في كل دقيقة وفي كل ثانية ، فهي وجودات متلاشية عقلية كليا ، وما يمضي منها يمضي بلا رجعة . هذه هي خاصية التمثيل الذي يقف وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاشي خاص .

ولكن المثاليه الذاتية تقول وولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجود متلاشي خاص ، ولأن كل المعارف تتكون فيها على أنها الوسط الخاص بها ، إذن فموضوع المعرفة ليس شيئا وراء هذه الوقائع العقلية ، ولا يكون مؤسسا على نسق دائم

مستقل عن إرتباطاتنا العقلية »(١) ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب : لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتمثيلات التي تأتي وتذهب يمكن أن تشير إلى شيء مشترك »(٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي ، ولكن يوجد فقط تطور فيما هو موضوعي .

ومن ثم فإننا نقول مقتربين إلى موضوعنا بأن « المعرفة هي الوسط الذي يوجد فيه عالمنا ككل مترابط »(٣) وهذا القول أكثر تعبيرا من القول بأن العالم يوجد في العقل أو التمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في مجرى أفكارنا ، ولكن المعرفة – نحن نقول – هي البناء العقلي للحقيقة ، والمعرفة تتكون مما نضطر إلى أن نؤكده في الفكر ، وبما أننا نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقا لنفس المناهج ، فإن نتائج فكرنا تكون أنساقا متوافقة في التشابه وفي الحقيقة .

هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة – فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هو ما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

* * *

المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط إرتباطا وثيقا بالمعرفة ، ومن أجل

---

(1) Bosanquet, B. , The essentials of logic - Lecture II. p. 22.
(٢) Ibid. , . 22.
(٣) Ibid. , p. 22.

هذا يعرض فى كتابيه « أسس المنطق » و « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » إلى تحليل مسهب يبين فيه هذا الترابط الوثيق : فيذهب فى كتابه « أسس المنطق » إلى « أن المعرفة هى الحكم الذى يوجد بين تفسيرنا التركيبى لادراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدمغنا بها هذا الإدراك الحالى » (١) بل يذهب إلى أكثر من هـذا حينما يطلق على المنطق إسم مورفولوجيا المعرفة . وهو يقول فى هذا الصدد وهو يقدم كتابه « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » : « إننى باعطائى هذا العمل عنوان « مورفولوجيا المعرفة » إنما أقصد أن أشير . . . إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبها وأن نحتم علاقاتها فيها »(٢). وعلى ذلك فما يعنيه بوزانكيت من هذا العنوان هو الإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء انواع الاحكام والاستدلالات ، وإنما سينصب أساسا على الأحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها .

ويوضح بوزانكيت اتجاهه هذا فيقول « سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات ، لا بروح الاحصاء والتصنيف وإنما بروح التحليل المورفولوجى » (٢) .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أو الشكل الخارجى ، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية ، وهذا

---

(١) Bosanquet, B , The essentials of logic - lecture II, p. 29.

(٢) Bosauquet, B. , Logic or the morphology of knowledge= Introduction, p. 1.

(٢) Ibid, , p. 1,

التضاد إنما يرجع إلى تمييزنا بين الخارج وبين الداخل . وحينما تنقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحـــد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أو النحو بينما نبقى اسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطىء، ولكنه لا يجدى فى توضيح وجهة نظر بوزانكيت فتيلا ، إذ أنه يؤمن بالنسقية فى مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا ، أنه لا يوجد فى النشاط النسقى للفكر تضادا بين الهيئة أو الشكل الجسمى وبين العملية الحيوية ، (١) ويرى أن هذا الأمر واضح غاية الوضوح فى الحيوان الذى تتحد فيه الوظيفة بالشكل أو الهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا ، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة ، فصورة الفكر وظيفة حية، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة ـ وهى عناصر الصورة ـ متباينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر ـ لا أن تبعد ـ فيزيولوجيا الفكر ، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية ، (٢) .

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه، والنظرة الكلية المترابطة تلك نجد بوزانكيت يوحد الحقيقة بالمعنى فيقول ، إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التى يروم المنطق فحصها هى عملية فردية ، وتحديد ذاتى شخصى للشكل الذى هو حقيقى وواقعى ، (٣) .

---

(١) Bosauquet, B, , implicaion and linear inference, p, 2y,
(٢) ibid . p, 2,
(٣) Ibid, 6,

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيت نحو الاتحـاد والترابط ، واضح كل الوضوح ، ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا فى وحدة أعلى ، ثم يربط وهو بصدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ، أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر ، ثم يربط بعد ذلك ـ تأييداً لنفس هذا الاتجاه الكلى والترابطى والوحدوى ـ بين الحقيقة وبين المعنى .

* * *

المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ماهى إلا حكم واثبات ، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى أنها تأكيد إيجابى . ثم يأخذ بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم أو الإيجاب أو الإثبات يتضمن دائما صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى ، وأنه كلى ، وأنه تركيبى .

١ ـ فالحكم ضرورى ، وفى قولنا هذا ، فإننا نعبر عن كل ماقلناه عن موضوعية العالم فى المعرفة ، فقد خلصنا إلى أن ماهو موضوعى يعنى « مانضطر لأن نفكر فيه » والحكم ضرورى لأنه يعبر عما نضطر لأن نفكر فيه . يضطر هنا معناها الاضط[illegible] عامل ضرورى يحدث خلال حركة شعورنا .

ويمكن [illegible] للتفكير [illegible] المواد العلمية أو حتى فى المواد غير العلمية المشكوك فيها والمعقدة وتلك التى نهتم فيها بتأملاتنا . فنحن عادة مانسمع ونقرأ عبارات مثل « أنا لا أستطيع أن أقاوم النتيجة » « أنا مضطر لأن أعتقد » « أنا مساق لكى أفكر » ، « ليس لدى إلا أن أفترض » . وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء فى الحديث اليومى وسواء فى المناقشات النظرية . وهى كلها

تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ماهو موضوعى أو حقيقى بالنسبة لنـــا هو مانضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة فى الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذو المقارنة الحسية مثل « عود ثقـاب ملون » لاتكون الضرورة فيه ذات نسق عقلى . ولكنها ذات طابع إحساسى لانستطيع إبعاده . إن العامل العقلى فى مثل هذه الحـالة يكون سلبيا وتكون مهمته هى التحذير من تحرك جميع التـأثيرات المتنوعة ، العقلى منها والمادى لكى تترك الإدراك الحسى ينقل بحرية إلى العقل .

وأنه لمن السهولة بمكان لأى ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية فى الحـكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متأمل فيه كلية ، وكلنا وحتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولو لم نكن على علم أو معرفة بهذه الضرورة .

« وفى أى حكم مدرك ، إذا كان واضحا وثابتا ، وأيا ما كان من لا أهمية محتوياته المباشرة ، نجد أن التناقض هو أكثر الأشياء أهمية »(1) فعندما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب ، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود . وهذا يرينا أننا مضطرون لأن نفكر فى أتفه الأحكام ، فنبحث عن متناقضاتها كما يرينا كيف أننا نتجه بكل ثقلنا العقلى على أبسط وأتفه الإدراكات .

ألسنا هنا أمام ديالكتيك هيجل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديالكتيك هيجل وصلبه ؟ إننا حينا نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود. ألسنا هنا أمام الفكرة ونقيضها ولاينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكى يكتمل الثالوث الهيجلى ؟ نعم

---

(1) Bosanquet. B. . The essentials of logic-Lecture II, P. 26.

إن بوزانكيت هنا لاينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها ، ولكننا نعلم أنه يروم الكلية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الربط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعو بوزانكيت إلى تقرير ذلك المركب سواء أنص عليه أم لم ينص ، إذ الفكر عنده دينامى متحرك ، كما أن حركة التوحيد والربط لايمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هى أن بوزانكيت فى منطقه المثالى طبق الثالوث الهيجلى ، وقد يقال بأن بوزانكيت يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالوث الهيجلى ، ولكننا نعلم أن بوزانكيت ينادى أيضا بالمطلق ، ولكى تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل فى النهاية إلى المطلق ، لايمكن أن يكون اتحادها ، بأية طريقة ، حيثما اتفق ، بل يجب أن تكون ثالوثية هكذا لكى تصل بالتدريج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة فى المطلق .

٢ - والحكم كلى : ونحن نتحدث هنا عن الكلية بالمعنى العام أى من حيث كونها خاصية لأى حكم أيا ماكان . وإذا إدعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لاصبح « أن تكون كليا ، بمجرد نتيجة لكونك ضروريا . إننى لا أشعر فقط بأن حكمى هو أمر لامفر منه بالنسبة لى ، ولكننى لاأشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل . فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى ، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى ، وأكون متأكدا تماما من أننى إذا أستطعت أن أفعل هذا ، فإنه سيضطر لان يحكم كما حكمت »(١) .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة ، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا ، مادام قد توفر لكل منا نفس المواد ، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص بى يجب أن يتوافق مع أحكام سائر

---

(١) Ibid. • P. P. 36-27.

الأشخاص . وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد - فإننا نعتقد بأن واحداً من هذين الحكمين يكون خاطئاً ، أى أننا لانقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقى الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقى الذى أكونه .

«ومن ثم فإن المعرفة ، من حيث هى حكم ، ضرورية وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام »(١) .

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لاتخبراننا شيئاً عن ماهو الحكم ، ولذلك فعلينا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد ، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا الحكم من ناحية الإيجاب أو الإثبات ، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه « إعلان لتفسيرنا عن مدركاتنا لكى نكون نسقاً متحداً مع معطيات هذه المدركات »(٢) وهنا قد نقبل على التو التمييز بين المعطيات وبين التفسير ، وأن نقيم بينهما علاقة متبادلة ، وعلاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أو إذا صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقى ، فنحن لا نستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن « المعرفة هى الإثبات أو الحكم الذى يوحّد وبين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدمغها بها هذا الإدراك الحالى »(٣) .

وسوف نأخذ الآن مثالين ، الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا

---

(١) Ibid. ; p. 27.

(٢) Ibid. : p. 27.

(٣) Ibid. : p. 29

منضدة ، وفى اللغة العامة نحن نقول جميعا « إننا نرى أن هذه منضدة » وهذا التعبير صحيح لأن الرؤية الإنسانية هى حكم ، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة ، فإنك لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محللا نفسيا أو رساما ماهرا ، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع إبعادك لصفتى العمق والمسافه . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الإدراكية إلى أعمق من المستوى العادى الذى يوجد فى هذه النظرية وذلك التفسير ، فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشىء فى المكان على سطح مستوى وملون ، واختلاف ذلك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقها صلابة الموضوع لا تعطى للعين ، فإننا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية . يقول بوزنكيت إن هذه السمات « لا تعطى للعين وحدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها » (١) .

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتا أخـــرى قد لا تظهر للعين وحدها ، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى أننا نركب للإدراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى ، وعلى ذلك فعالمنا مركب بواسطة الحكم ، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أو من اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محـــدد إنما يتضمن عنصرا مثاليا وتوسيعا وتفسيرا .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإثبات التالى « هذه عربة » على شرط

(١) Ibid. : p. p. 92-30

أن يكون هذا الإثبات آتيا من سماع صوت عربة ، ففى هذا المثال يمكننا أن نفصل المعطيات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئا ، إذ يمكن أن يكون هذا الصوت صوت سيارة وليس عربة . والآن قارن ما سبق بالإثبات التالى « ذلك الذى أراه عربة ، فهذا الإثبات أو الحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص بالإدراك الصوتى » ذلك الذى أسمعه ، عربة ، ولكن الخاصية المعقدة فى الصوت تشير كتفسير موضوعى لها إلى حركة العربة ، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها ، كما يرتبط بصوت العربة كما نعرفه ، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أو ارتفاعه تزايده أو تناقصه . كما يرتبط أيضا بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفى حد ذاته منفصلا عن تفسيره . ونحن نقول أحيانا (إننى أسمع صوت عربة) بنفس المعنى الذى تقول فيه (إننى أرى عربة) ولكن فى حالة السمع نقول دائما (هذا الصوت يشبه صوت العربة) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكا .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أو التكوين العقلى للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أو سماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الإحساسات . ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن « معرفتنا أو أن عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أى كاثبات يوسع فيه إدراكنا الحالى بواسطة تفسير متتالى يتحد به »[1] وهذا التفسير وذلك الإسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كما لها بالمعنى السابق وهو ما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيت « إن النسق الكلى لعملية التركيب أى إدراكنا الحالى المسهب بالتفسير هو ما نعنيه بالحقيقة ... وكل حكم إذن

(١) Ibid. : p. 32.

يثبت حقيقة شيء ثم يثبت حقيقة تحدد جزئيا بهذا الشيء »(١) . إن المعرفة توجد في صورة إثبات للحقيقة ، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هو وسط المعرفة ويتكون بالنسبة لنا من الإثبات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيت إلى أننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ، ومتى تبدأ ومتى تنتهي فهذا سؤال لا جدوى منه ، لأنه إذا كان لنا أن نتهكم على السؤال التالي (ماهي قوانين الحركة التي تدرسها العلوم الميكانيكية ؟) فإننا في هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهكم أيضا على السؤال (ما هي قوانين المعرفة التي تدرسها المعرفة ؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة ، فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص الأجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التي نعرفها كما تعرف.

« وأول خطوة في المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هي إطلاق الأسماء »(٢) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم . ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطو إنما ترجع في المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة مازالت باقية حتى اليوم ، ويرى بوزانكيت أن (الكلمة المفردة تتضمن دائما عبارة ، وعادة حكما (٣) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن في المحل الأول (دلالة منطقية) ،

---

(١) Ibid. , p. 32.

(٢) Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. Introduction, p. 7.

(٣) Ibid. . p. 9.

فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يثير فى ذهننـــا مباشرة الصفات أو الكيفيات المرتبطة بهذا الإسم أو الموضوع، كأن تكون الشمس دائرية أو متوهجة أو غير ذلك من الصفات ، كما أنه يثير فى ذهننا عمليتى التحديد والمقارنة . وفى هذا يقول بوزانكيت ، هل التسمية تتضمن عمليتى المقارنة والتحديد؟ وهل تتضمن حكماً كحكم الإحساس ؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملى الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالإيجاب (١) .

أليس فيما سبق برهان واضح على أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحـــكم لا بالتصور ؟ وهذا ما سنوضحه فيما بعد .

علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق علم صورى، بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع ، وما يمكن للعقل أن يحتويه ، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو . لقد قام الرأى الإغريقى بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أو فى تذكرنا الشىء، فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكوّن بالنسبة إلى العارف الشكل أو البناء الذى يعطى للشىء ماهيته ، والتى عن طريقها نحن نتعرف على هذا الشىء كلما رأيناه . فالصورة هى الهيئة أو الشكل بينما المــادة أو الهيولى بلغة أرسطو هى الأساس المادى الملموس للشىء .

ولا توجد مادة بدون صورة ، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كيفيات ، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أو تنفعل ، فمادة السكين

---

(١) Ibid . p. 16.

هى للصلب وصورته هى شكلها ، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئياته ، وهذه كما يقول بيكون هى صورة الصلب . ولكن إذا كان الصلب صورة فالسكين له صورته ، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صورا أخرى عير صورة السكين . وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كرمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة ، وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وبتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضا أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية ، فكل العلوم صورية ، لإن هذه العلوم تقوم على تعقبها للخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يجعلها ماتكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية . فكل علم يعالج نوعا من الكيفيات التى يهتم بها ، ولكن المنطق لايهتم بمثل هذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شىء ، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة ، ومن ثم يعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل مافى كلمة صورى من تركيز وتأكيد ، على الرغم من أنه ليس صوريا تماما كما يفترض فيه غالبا ، إذ الموضوع المادى للمنطق هى المعرفة من حيث هى معرفة أو صورة المعرفة ، أى كيفيات الموضوعات أو الأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أو محتواها ، فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أو الإدراك فالعلم أو الإدراك يهدفان إلى التوصل إلى إجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلهما ، أما المنطق

فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادىء المتعلقـــة بكل من المشكلة والإجابة ، فمادة الواقعة هى تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهى النمط والمبادىء الموجودان فى أمثال كل تلك الإجابات .

ويبدو أن جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيرا فى هذه النقطة فهو يقول ، إن الإسم الذى أعطى إلى المنطق وهو علم العلوم يصف القوة الإنتشارية الواسعة للمبادىء المنطقية وتغلغلها فى كافة دوائر العلم والمعرفة . وهذا هو ما جعل مؤسسى الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيـان ولائهم لأعلى العلوم أى المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هو أن هؤلاء المتخصصين فى الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أو الوفاء ، فنحن نجد إسم المنطق فى كل العلوم تقريبا ، إذ أن العلوم تنتهى بالمقطع Logy وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة Logic ، ومن ثم تصبح الـ Geology المنطق الذى يفسر تكوين القشرة الأرضية ، ويصبح الـ Biology المنطق المطبق على ظاهرة الحيـاة . ونفس الشىء ينطبق على Zoology, Psychology, physiology, Anthropology وغيرها من العلوم . فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح بأنه منطق خـاص ما دمنا نجد أن إسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذى يربط بين اسم المنطق وبين نهـايات أسماء العلوم ، إنما هو تفسير خاطىء تماما ، ذلك لأن المصطلح Logic لا يتوافق مع المقطع Logy فى كلمة مثل Zoology ولـكنه يتوافق مع المقطع Zoo الذى يشير إلى نطاق أو مجال علم معين لا إلى ماصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعنى أن المنطق هو العلم الذى يشتمل على العلوم المتخصصة ، وإنما تعنى أن المنطق هو العلم الذى يعالج الـكيفيات العامة والعلاقات التى تكون مشتركة فى

كل العلوم من حيث هى كذلك، ولكنه يحذف المادة منها وليس الصورة ، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التى يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة. وأنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هو منطق خاص أو أن البيولوجيا هى منطق مطبق على ظاهرة الحياة . فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة فى كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحو فإن العلاقة بين محتوى أو مادة المعرفة وبين الصورة هى الخاصية العامة للمعرفة ، ذلك أننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كلما أدركناها ، وإما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات هو النبات نشأته وتطوره ، هذه مادة أو محتوى المعرفة فى هذا العلم ، ولكن العالم بعد دراساته وأبحاثه وافتراضاته يكشف علاقات وكيفيات تكون بمثابة صورة المعرفة فى هذا العلم ، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق . ومن ثم فهناك نوعان من الكيفيات والعلاقات ، النوع الأول هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى المتعلق بجزء من الطبيعة متوافق مع مادة أو محتوى المعرفة بوجه عام ، والنوع الثانى هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التى تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزنكيت « تعتمد على مادتها بدرجة معينة »(1) فإذا كان المنطق غارقا فى إتحاده مع النطاق الكلى للعلوم المتخصصة فإنه ينتهى لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى فى كل صوره سواء كما ذكره هاملتون أو طومسون فى قوانينه الصورية للفكر أو كما أوضحه

Bosanquet, B. . The esséntials of logic-Lecture lil, p. 49. (1)

الأساس الرمزى كما فعل بول وغيره إنما تستند إلى خلل رئيسى مؤداه ، أننا نعتبر أن هذا المنطق الصورى هو نظرية عامة للمنطق - إننى هنا - يقول بوزانكيت - « أدين كل محاولة تستخدم الرموز فى شىء أكثر من توضيح النقاط المتعلقة بالعمليات المنطقية »(١).

وهنا نلمس بوادر نقد بوزانكيت للمنطق الصورى ، بقوانينه الصارمة ، ومبادئه الجامدة . كما نلمس هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزى . وعدم قبوله للمنطق الصورى والمنطق الرمزى على هذا النحو ، إنما يمهد الطريق أمام البناء المثالى للمنطق ، الذى سوف نرى ، أنه لا يقبل فى صميم هذا البناء تلك الصورية الجامدة الصارمة ، ولا تلك الرمزية الجافة .

فكل هـــذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية والتناقض والثالث المرفوع فى الأغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شىء لا يمكن أن يكون ولا يستطيع أن يكون بأية طريقة رمزا كافيا لأن واحد من هذه القوانين الثلاثة .

ويرى بوزانكيت تأكيد لاتجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ، أن أى صورة لأى شىء إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشىء . فتمثال من المرمر يختلف قليلا إذا كان من البرونز ، والسكين يصنع من الصلب ، ولكنك تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، وأنت لا تستطيع أن تصنع سكينا من الشمع ، والنتيجة أن موادا مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة فى حدود معينة .

---

(١) Ibid. p. 49

ولنأخذ الان كمثال على هذا استخدام العدد فى فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة والمثال فى بوزانكيت :-

إفترض أن هناك أربعة كتب فى كومة على المنضدة ، وأن كومة الكتب هذه هى الموضوع ، إننا نرغب حينئذ فى أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكى نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد، إثنان، ثلاثة، أربعة). وإذا حذف واحد منها فإننا ببساطة لن نعده ، وإذا أضيف إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحد أكثر . ولكن الكتب ذاتها من حيث هى كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد اليها . فهذه الكتب أجزاء لا تكترث ببعضها البعض، وهى تؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عد أجزاء هذه الكومة .

ولكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذى أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الأضلاع بلا شك كما نعد الكتب ولكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه ، فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامة فى أى إتجاه . ولكن لكى نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلينا أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربعة خطوط متساوية، وعلينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلا له أربع زوايا قائمة . وعلينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية ولكن زواياه ليست زوايا قائمة ، وأن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعا فإن المربع سيصبح مثلثا بكيفيات مختلفة تماما عن كيفيات المربع ، وإذا أضفنا ضلعا فإن المربع سيصبح شكلا خماسيا .

والآن فإن هذه الكومة من الكتب ، وهذا المربع موضوعان للادراك ، ولكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن « المادة » أو الصفات الفردية لكل

من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفيه تختلف من الأولى إلى الثانية فالحكم « هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة » يتصل بالإدراك العددى بينما الحكم « المربع دو أضلاع أبعة » يتصل بالضرورة النسقية .

ولكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين فى صورة منطقية واحدة ؟ ولماذا نقـول « هذه الكومة » this و « المربع » the ؟ ولماذا لانقول this فى القضيتين أو the فى كليهما ؟ ذلك لأن « المادة » المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف فى « الصورة » . والآن دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة من الكتب ذات أربعة كتب » فإننا إذا فهمنا هذه القضية على أنها مساوية للقضية « هذه الكومه » لكانت هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا « الكومه » بنفس فهمنا لـ « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئا ، لأن القضية سيصبح معناها « كل كومه من الكتب ذات أربعة كتب » علما بأن الحكم المنبثق من الإدراك لايحتمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فإن نستطيع أن ننتقل من this إلى the .

ودعنا نحاول ثانية . فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا هذا لايكون خاطئا تماما وإنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك الذى لايعرف الهندسة مثلا أن يحكم بأن هذا مربعا ! وفى هذه الحالة فإن هذا الذى لايعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول « هذا المربع » أو « ذلك الشكل » له أضلاع أربعة .

ونخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف فى طبيعتها كمعرفة كما تختلف فى كيفياتها الفردية ، وإختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التى ترتبط بها أجزاؤها . لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الأجزاء تتطلب

أنماطا مختلفة من الأحكام لكى تعبر عنها ، أما السبب فى ذلك فيقول بوزانكيت « أن علاقة الجزء بالكل هى صورة من علاقة الذاتية بالإختلاف ، فكل حكم يعبر عن وحدة بعض الأجزاء فى كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات فى الذاتية ، وهذا هو معنى (التركيب) فى المعرفة[1] . ونحن نرى إذن أن المعرفة توجد فى الحكم كتركيب للحقيقة .

ويرى بوزانكيت أن تعبير الكل والأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق وبالمعنى الواسع ، فبالمعنى الدقيق يعنى الكل ، كلا كميا ، أى كلا يقوم على إضافة أجزاء من نفس النوع ، وبهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . ولكن يلاحظ بوزانكيت أنه حتى فى هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية فى الصفة التى تميز الأجزاء وإلا فلن يكون هناك شىء يجعلها تجتمع إلى كل معين وعلى ذلك فأجزاء العمق تكون كلا من العمق ، وأجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة ، وهكذا . والكليات من هذا النمط الكمى هى مجموعات ، والعلاقة بين الكل والجزء بهذا المعنى هى حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات والذاتية ، كما أن الكل يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التى تضيفها إلى هذا الكل . وهذا ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه من كتب أخرى .

ولكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فللضلع فى المربع علاقات مختلفة تماما ، وكيفيات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندركه منعزلا ، وفى هذه الحالة فالكل لايتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها ، فهذا كل هندسى لاعددى ترتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة فى طبيعة

---

(١) Ibid. , p. 54.

المربع ، بمعنى أن الأجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لاتستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو باضافة ثلاثة مستقيمات إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تركب هذا المربع بطريقة محددة لكى تحقق شروطا معينة . ومن ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع وإنما هى أكثر من ذلك ، إذ العلاقة هنا بين الكل والأجزاء علاقة أكثر نضجا ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من إحتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع . وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكيت السياسية ، فنحن نجد بوزانكيت فى سياسياته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية وبين إرادة المجموع ، ويرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أو حقيقية لأنها ليست عنده إلا مجرد جمع أو إضافة .

هذا وهناك كل جمالى يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء ويكون الترابط والتناسق فيه أمرا ضروريا . وسنرى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط وبين الجمال المركب، ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل أنه يكون أكثر من مجموع الأجزاء .

والجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل والأشخاص والحيوانات والأشجار وغير ذلك لايمكن أن نقطع منها أصغر شيء أو أصغر جزء فيها وإلا لأدى ذلك إلى انهيارها وإلى ضياع سحرها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه اذا تغير أى جزء أو انقطع فإن الكل تغير تماما . كما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير ، كذلك . فإن الكل [illegible] الجزء ، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

ويسمى بوزانكيت أجزاء المجموع بالوحدات، أما أجزاء النسق المجرد مثل الشكل الهندسى فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العينى كالإنتاج الفنى أو العقلى أو الاجتماعى بالأعضاء .

وإذا أردنا الآن أن نلخص ماقلناه عن طبيعة المعرفة وعلاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت « المعرفة دائما حكم ، والحكم تركيبى ، نركبه نحن من العالم الحقيقى، وتركيب العالم الحقيقى يعنى تفسير أو توسيع إدراكنا الحالى بما نضطر لأن نفكر فيه ... وعملية التركيب توضح دائما الكل بأجزائه، الذاتية باختلافاتها ، أى أنها دائما عملية تحليلية وتركيبية . وموضوعات المعرفة تختلف من جهة العلاقة بين أجزائها وبين الكل ، وهذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام والإستدلالات ، وهذا الاختلاف فى صورة المعرفة هو إختلاف فى محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة وكيفياتها كموضوعات فى عالم عقلى » (٢) .

هذا ويرغب بوزانكيت فى آخر المحاضرة الثالثة من كتابه أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين وهما : ـ

الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقليـة .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية والنامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مؤلفة من أنساق لامتناهية وبسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة وله أجزاؤه وأعضاؤه المتوافقة ويتشكل ويتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

* * *

(٢) Ibid. , p. p. 58-59.

عناصر المنطق المثالي البوزانكيتي :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكيت ، لأن أى فكرة أو خطرة حينما تطرأ على الذهن إنما تثير ارتباطات متنوعة وعلاقات متعددة ، بل إن الإسم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية وإذن فالمنطق المثالي لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام . إن الأحكام فى المنطق المثالى تفرض ذاتها من أول وهلة ولأول مرة .

وسوف نجد هنا كيف أسس بوزانكيت منطقه الفلسفي أو المثالي على فكرة أن الحقيقة هى الكل ، وعلى أن الشعور اليقظ هو أساس للعالم كفكرة وإرادة وغاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها فى هذا المنطق المثالى الكلى ، كما سنجد بوزانكيت يربط نظريته فى الحكم - أساس المنطق عنـــده - بالمطلق . وبوزانكيت فى سبيل اقامة هذا المنطق المثالى يأخذ على عاتقه الرد على المعترضين عليه ثم يأخذ كل من المنطق الرمزى والصورى والتكوينى والاتجاهات الواقعية الساذجة والبراجماسية بالنقد .

• • •

أولا : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وارادة وغاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيت ، كما ارتأينا ارهاصات ذلك فيما سبق ليس هو المحمول الذى نضيفه إلى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم .

وإذا كان الحكم يتكون من امتداد إدراكاتنا بواسطة التفسير الذى تكون حقيقته متساويه مع محتوى هذه الإدراكات ، فإنه لمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون

محددا بالوقائع الخاصة ، وبالحقائق التى ننطقهامن حين لآخر بواسطة اللغة. وأكثر من هذا يقول بوزانكيت « فإن كل شيء نحدده نطقا يتضمن الكثير مما لا نحدده بالنطق » (١) .

ويعطى بوزانكيت المثال التالى فيقول : إذا قلت إننى سأركب القطار من ميدان « سلون » لكى أصل إلى «أسكس هول» فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد ، وميدان واحد ، ومبنى واحد ولكن قولى هذا إنما يشير فى الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، وهى كل العناصر الموجودة فى عالمى ، والتى تجعل قولى هذا مقبولا . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : علمى السابق بطرق السكة الحديدية وبنظامها ، وبلندن والعالم المتمدين عموما ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف أصل إليه (وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، وعن الجامعة الموجودة هناك ، وعن حياتى الخاصة فى هذه الجامعة التى تمثل نسقا ، ومكانى ومشاركاتى فى هذا النسق وغير ذلك .. إننى حينما حكمت لم أنتبه إلا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط فى كل مترابط ولا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المعدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات . وهكذا ، فكلما كانت يقظتنا كاملة ، كلما أدركنا عالمنا كحقيقة (٢) .

ويذهب بوزانكيت إلى أن العالم هكذا مترابط ومرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات والأشياء فى المكان. فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هى بالطبع حكم إثباتى أو إيجابى

(1) Bosanquet. B.: The essentials of logic-lecture II ,p.33,

(2) Ibid . p. 34.

وكلما نظرنا حولنا (فى هذه الحجرة) رأينا أن المسافات بين الموضوعات والجدران ، وأشكالها وأوضاعها تبدو وكأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجهود . ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها إسهاب أو تفسير للادراك الحسى ، وهو إسهاب أو تفسير حقيقى لأنه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسى ، ويمسنا من خلال هذا الإدراك ومن ثم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم . وعلى ذلك فعالمنا كله سواء منه ما تعلق بالأشياء أو ما تعلق بتاريخى الشخصى أو ظروفى إنما هو عالم مرتبط تماما .

وهذا الترابط الضرورى إنما يرجع إلى الشعور اليقظ . وبالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة والحلم ، ولكننا فى مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا إهتم أولا بالحقيقة التى ليست إلا مجرد مجرى شعوره وثانيا بنفس الحقيقة التى يهتم بها الآخرون . أى إذا وحد إدراكه الحالى بالحقيقة . وهذه هى الحقيقة التامة .

وقد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا يفسر به إدراكه الخاص ، ويكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ وهل يمكن أن نعده فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيت قد نعده يقظا ولكن يقظته هذة تكون مقرونة بالجنون .

وإذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن أن يعالج على أنه محول مترابط موجب أو مثبت تماما كالإسهاب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الايجابى أو الإثباتى .

لقد تحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس العالم كفكرة أو كحكم ، ونريد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة وغاية .

وبوازنكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لايشير إلى مذهب شوبنهور الذى عبر عنه فى كتابة « العالم كإرادة وفكرة » ، وذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الإتفاق بين التصورين البوزانكيتى والشوبنهورى ، فمذهب شوبنهور الميتافيزيقى الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمنا هنا ، إذ أننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، وما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة ولكن كونه أيضا نسقا من الغايات « فعالمنا الإدارى أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كعالمنا المعرفى »(١). وتقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات تترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر والمناطق المرتبطة على أنحاء أيضا . وكما أننا نجد فى معرفتنا وفى أى لحظة ماهو واضح ، وما هو غامض ، وماهو متضمن ، ونرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

وعندما يقف أحد كى ينظر إلى صورة ما ، فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هى دراسة هذه الصورة ، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفا ، وذلك لإشباع حب إستطلاعه ونحن قد لانلتفت إلى غاية السير أو الوقوف . ومع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبنا فى ذلك « فالغاية مثل الحكم تحدد بالشعور اليقظ »(٢) .

ولكن وأبعد من ذلك فإن الغاية التى تخامر الفرد عند رؤيته للصورة ليست فى الحقيقة منعزلة عن الإرادة . وهذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها فى العقل فى اللحظة التى تنفذ فيها هذه الرؤية .

---

(١) Ibid. : p. 38.

(٢) Ibid. : p. 38.

والغاية الوقتية السابقة ، رؤية الصورة ، وكل غاية وقتية إنما تأخذ مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، وإذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة والواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حينئذ وستصبح ضعيفة متهافتة وفارغة .

ومن ثم فعالم الإرادة متوازى مع عالم المعرفة ، وموضحا لطبيعته ، فهناك إرادة واضحة فى النظر إلى الصورة ، والإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين فى الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهى توصلنا إلى الغايات العامة . وهذا هو مايعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

وهنا أيضا نجد بوزانكيت – سيرا وراء مذهبه الترابطى والوحدوى – يربط ويوازى بين الإرادة والمعرفة ، أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة والفكرة كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة والفكرة وبين الغاية .

ويرى بوزانكيت أن حديثه هذا عن الإرادة إنما يوضح أو يفسر الحكم ، ذلك لأن العناصر الغامضة والمتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة فى حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير والجلوس ، وهذه قد نعرف بصعوبة أننا نريدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الألفاظ (مكتوبة أو منطوقة) إلى الحكم ، إذ أن حياتنا الإرادية تدخل فى عملنا واهتماماتنا ومثلنا وغير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة ألفاظه لكى يشير إلى ما هو أبعد من هذه الألفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة وعالم الإرادة على أنها استمرار لشعورنا

اليقظ ، فكلما كنا يقظين كلما حكمنا ، وكلما كنا يقظين كلما أردنا ، (١).

والآن فإن الأحكام المنطقية العامة التى سوف نحللها ونصنفها هى ببساطة تلك الأجزاء المنبثقة من هذا الشعور الايجابى الدائم أو المستمر والتى خرجت من هذا الكل وأنفصلت بالألفاظ . ومن ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئى لطبيعة الحقيقة ، ويكون الموضوع فيها حقيقيا دائما فى صورة ، ويكون المحمول فيها حقيقيا فى صورة أخرى ، أما الحكم النهائى والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، وكل أحكامنا المنطقية هى أجزاء أو إطارات (نعيها فى لحظة) من هذا الحكم النهائى والكلى . وبعض هذه الأحكام اجتمعها من معاقل الحقيقة ، وبعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسباب لها ، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسى البسيط جدا .

* ٥ *

ثانيا : القضية والحكم .

يعالج الحكم فى الكتب المنطقية المتداولة على أنه « قضية » فقط ، أى على أنه تأكيد موضوع فى لغة . وهذه طريقة اصطلاحية فى معالجة الحكم . ولكنها ليست طريقة خاطئة إذا تذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه فى قضية هو دائما محدود بموضوع معين وبمحمول وتربطهما رابطة ، بمعنى أن القضية هى بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيت إن العبارة الواحدة ، أى الوحدة اللغوية التى تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية ، (٢)

---

(١) Ibid. . p. 48

(٢) Bosaunqet, B. · *Logic or the morphology of knowledge* Book I, ch. I, p. 74.

ولكن ومع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التي سوف نحكم بصددها ، وتكون الإجابة مثبتة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص، فعندما نثبت - يقول بوزانكيت مستخدما مثالا من هيجل- أن عربة مرت أمام البيت ، فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤالا عن هذه العربة أهي عربة يد أم هي سيارة : وهذا لا يتأتى لي إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلني أحكم بأن هذا الذي مر من امام البيت عربة يد أم سيارة . وإثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الإستدلال ... فالحكم والإستدلال يبدآن معا » (١).

وعلى ذلك فالقضية هي العبارة الواضحة منطوقة أم مكتوبة أما الحكم فهو « فعل عقلي يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى، ومع ذلك فهو يختلف عن أي تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو الذي نتذكره (٢) » .

ويرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم وبين القضية يمكن ترتيبها جميعا تحت نقطتين رئيسيتين وغير منفصلتين : -

النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، وهذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوى

---

(١) Ibip. ; p. 75.

(٢) Ibid. . p. 75.

للقضية . فتقسيم الحكم إلى موضوع ورابطة ومحمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تحليلنا للقضية . والقضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول وعن الرابطة ، أو بمعنى أدق وبتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع والمحمول «جزءين منعزلين لكل ممتد ، وتصبح الرابطة وهى ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، وليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم - تصبح - فى القضية جزء منفصلا ينطق به » (١)

وعلى ذلك فالحكم لا ينظر إلى الموضوع والمحمول والرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمثابة علاقة بين الأفكار ، أو بمثابة إنتقال من فكرة هى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع ومحمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انفصام فيها ولا انقسام .

النقطة الثانية :

وتتعلق بمدى إنتقال الفكرة أو تحولها فى الزمان . وهنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع ومحمول تربطهما رابطة ترى أن هناك إنتقال من الموضوع إلى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولا ثم نضيف إليه المحمول بعد ذلك ، وهذا يترتب عليه إنتقال زمانى . وبوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجد بالنسبة إلى الحكم فيقول «إن التحدث فى الانتقال من الموضوع إلى المحمول خاطىء بالكلية ، فالموضوع لا يكون لدينا أبدا أولا ثم نضيف إليه المحمول» (٢) إن الحكم عملية فكرية لا تأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متصلة

---

(١) Ibid. : p. 78.

(٢) Ibid , p. 81.

ومترابطة ؛ وفي هذا يقول بوزانكيت «إن الحكم الكامل ، تماما كالعملية التي ينجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة »[1] وهذه الديمومة تصل لا بالحكم وحده الذي رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زماني بين الموضوع والمحمول فيه ، ولكنها تتصل أيضا بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ، إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . والنتيجة هي أن الديمومة تسيطر هنا على الحكم وعلى العمليات الفكرية المتصلة به ، وأنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو بتجزئة أو بسبق زماني ، إذ أن الحكم يختلف عن القضية في هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم ويمتاز بالديمومة .

وعجبا أن ينادي بوزانكيت بفكرة الديمومة في مجال المنطق ، وعجبا أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، والتيار الحيوي ، والوثبة الحيوية ويعطيها طابعا مخالفا لما أعطاه لها برجسون . إن برجسون يرى أن المنطق الجامد من عمل العقل ، ذلك العقل الذي يرى أنه يجزيء ويقسم القضايا ، يحلل فيها ويركب ، يستنتج منها ويستنبط . أما بوزانكيت فيرى أن المنطق والحكم وسائر العمليات المنطقية متصلة ومتحدة ومترابطة ، لا سابق لهـا ولا لاحق ، لا ابتداء فيها ولا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية ولكن الاستخدام مختلف . ولكن هل تبتعد فكرة الديمومة بهذا المعنى الذي استخدمه فيها بوزانكيت عن الحركية والديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا في تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزماني المستمر والمتصل .

ومن ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التي توحد بين الموضوع

---

(١) Ibid P. 81.

والمحمول ، وهذه الذاتيـة المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، وإنما الذى ينهى اتصالها ، هو قصورنا أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال » .(١)

والخلاصة هى أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية ومتصلة وواحدة . أما أنواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فلقد وضعت لطبيعة عملية ، وهى تسهيل وإمكان دراسة المنطق ويمكن النظر إلى المنطق طبقا لبوزانكيت كنسق ، أى النظر إليه ككل مترابط واحد أجزاءه متضمنه فى بعضها البعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمكن النظر إليـــه من ناحية تسلسلية أى النظر إليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ويلى بعضها البعض الآخر وهذه النظرة الأخيرة عملية ، إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهـذا ، فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل ومستمر ومتحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل والمتحد . ويقول بوزانكيت فى هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، ومظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها فى سلسلة تسلسلية »(٢) . وإذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل والشعور مركزا العمليات المنطقية وحدتهما ومع ذلك يقول بوزانكيت إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا ويضع لنا التخطيط التالى : —

---

(١) Ibid. , p. 83.

(٢) Bosanquet, B.: Implication and linear inference. p 51.

تخطيط يوضح انتساب الأحكام
السلسلية الجرثومية (الأولية أو الابتدائية) أو المباشرة
للأحكام

(أحكام الكيف)
الحكم الغير شخصى
الحكم الإشارى

(البادى، بـ « هذه » و « هنا » وغيرهما)
(أحكام الكم)
أحكام المقارنة
(أحكام النسبة)
المقياس

المحدد أو السلسلة الافتراضية | المعين أو سلسلة المقولات

(الأحكام العددية)
أحكام الكثرة أو الخصوص
الأحكام الجمعية
المعادلة
العلاقات المجردة للمكان
والزمان

(الأحكام الفردية)
الأحكام الشخصية وغيرها
(الأحكام الكلية)
الحكم شبه الجمعى
حكم الجنس
الحقيقى

الحكم الافتراضى

اللاتناهى فى المكان والزمان

الحكم المنفصل

وبعد هذا يقول بوزانكيت إنه لم يرد أن يضع من التحليل والتركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه ، والسبب فى ذلك هو « أن كل حكم تحليلى وتركيبى معا ، وهذا القول لايحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا الحكم بأنه يتضمن دائما الذاتية فى الاختلاف »(١) . فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفا أخلاقيا) فإننا نعنى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق وكان دميم الخلقة ، وكان حكيما ، وتناول السم ، فنحن هنا حللنا شخصية سقراط من ناحية، ومن ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة ، وإذن فكل حكم تحليلى وتركيبى معا .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى تحليل هذه الأحكام ، ونحن لن نسير معه فى هذا التحليل ، لأن تحليله هذا باعترافه هو نفسه ليس القصد منـــه إلا التسهيل المدرسى ، فالحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد وكلى ومتصل . ومع ذلك فسنأخذ من بوزانكيت تحليله لبعض الأحكام لكى نقترب عن كثب من طبيعة تفكيره .

إن الحكم بأبسط صوره هو حكم الكيف، ويعبر عن حكم الكيف وحكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب وبالقضية غير الشخصية .

وحكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشرا بسيطا من الحقيقة الحاضـرة . وحينما أصرخ « كم هى ساخنة » فإنى أقول ذلك لأن الطقس ساخن أو الحجرة ساخنة أو لأنى مصاب بالحمى . وفى كل هذه الأحوال ينتمى المحتوى « ساخن » إلى شىء ،

---

(١) Bosanpuet , logic or the mophology of hnowledge, P. 92.

ولا يكون منعزلا عما يحيطني ، ولكنه يوجد ويمتد إلى بعض من الأشياء . وأني هنا وأنا أحكم بهذا ، فإنني أثبت محتوى مباشرا بسيطا لا محتوى مطلقا .

وبهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل « سيء » ، « كم هو قبيح » ، « مثل هذا الألم » « كم هو مخيف » تعبر عن أحكام .

« وحكم الكيف هو الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي »(١) فحكم الكيف لا يتعدى الإحساس بالحاضر ، أما الحكم الإدراكي فيعبر عن (فكرة تجرى وراء الحاضر)(٢) فحينما نتعرف على رجل وندعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) وهنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضر ما نراه أو ما نحسه ، وإنما يتعداه إلى فكرة تقوم وراءه . ومن ثم فإن الحكم الادراكي حكم تركيبي لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تحليلي وفى هذا يقول بوزانكيت (إنى اعتقد بأننا يجب أن نوحد بين الحكم التحليلي للحواس وحكم الكيف) .(٣)

أما حكم الإشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، ولكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، وأمثلة هذا الحكم (هذه ساخنة) (إنها تمطر الآن) (إنها مظلمة هنا) أو باختصار الحكم الذى يبدأ بالهنا وهناك الآن - ثم - هذا وذاك وغيرها من الحروف التى تشير إلى مكان أو زمان أو ظرف معين .

أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفى ، أى أننا

---

(١) Ibid. - ch. II, p. 102.

(٢) Ibid, , p; 102.

(٣) Ibid. ' pP. 103 . 104.

تستخدم فيه أيضا حروف الإشارة الآنفة الذكر . والأمثلة على أحكام المقارنة هى « هذا أكثر احمرارا من ذاك » « إنها أسخن هنا من هناك » .

ولكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفى يكون له بعض النواحى الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالى « هذا أكثر احمرارا مما كان » فالاحمرار موجود هنا فى كلتى الحالتين ، وكل ماحدث هو أن الاحمرار قد زاد عما كان عليه أى تعرض لتحول كمى ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه « إن الكيفية التى تغيرت ، والتى لازالت هى نفس الكيفية ، مرت بتغير كمى »[1] .

هناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان والمكان وتستخدم لفظى (أقرب) و(أبعد) . ويرى بوزانكيت أننا نستطيع أن نقول لفظى (أكثر) و (أقل) حينما نحول الكيف إلى كم ، أى حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات ، أو صفة السخونة إلى درجات مئوية وهكذا .

وهناك علاوة على هذا أحكام كيف لاتستقى من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على « كيفيات رئيسية وأساسية ... أى تقوم على اختلافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما)[2] . ومن أمثلة هذه الأحكام مايلى ـ والأمثلة من بوزانكيت ـ : (وهاتين الآلتين مختلفتين صوتا) (جلادستون وشمبراين رجلان مختلفان تماما) و (إن النصر نادر مثل الهزيمة) وغيرها .

ويؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع Kind ، ومن ثم فإن النوع ينتمى إلى الكم لا إلى الكيف (يقول بوزانكيت) لايجب أن نخلط بين الكيفية

---

(1) Ibid. p. 110 .

(2) Ibid . F. 117

وبين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، ويتضمن سلسلة من الأفكار التى لم نناقشها بعد ... والمقارنة فيما يتعلق بالنوع تالية للحكم وتتضمن أفكارا أخرى »(١) .

وان نسير مع بوزانكيت فى هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب فى هذا التحليل . فالارتباط عنده هو الأساس فى المنطق وفى الميتافيزيقا وفى كل شىء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيت لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرية الكلية ذاتها - بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات والأفكار والتصورات والأحكام ، كما أنه يرفض اتجاه لوتز الذى يجزىء العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، واقتطف منه عبارته القائلة «بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الأحكام تتكون من التصورات (٢) . وبوزانكيت يلتمس عذرا للوتز فهو يقول بعد ذلك «إنه لمن الصعوبة أن نعتقد فى أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد فى أن يقدم ترتيبا واضحا وكاملا اقارئيه »(٣) .

ويسير نقد بوزانكيت لهذه النظرة التى تجزىء العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالى : -

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التو صورة التفكير

---

(١) Ibid., p. 119.

(٢) Ibid. ' Introduction. p. 29.

(٣) Ibi . ' p. 39.

وأنا لا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم جزئوى ولكن ذلك يعد بالتأكيد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما فى المدرك . ويجب أن يكون لهذا الإحساس أو الإدراك ذاتية وإلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون مختلفا عن غيره وإلا لما كانت له ذاتية ، كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الإنطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نثبته فى أسم . والذاتية والاختلاف وبالتالى المثول للكيفيات يجعلنا نطلق أسما ، وقد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية . والنتيجة هى أن الإحساس أو الإدراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكيت - « ليس فى علاقة مع الانطباعات أو الافكار أو التصورات ، وليس تجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير عن الوحدة التى يتكون منها الشعور » (١) .

وقد تحتوى الأحكام على أفكار مركبة ، ولكن كل حكم من حيث هو حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الأفكار والانطباعات لا توجد منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة ولكنها توجد مرتبطة .

ويخلص بوزانكيت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية وليس التصور إذ التصور لا يوجد إلا فى فعل الحكم . وهو يقول فى هذا « إن الحكم أو بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، وأننا نحصل بالتأكيد على حكم عند التسمية وما يتبعها من عمليات » (٢) كما أن « الافكار المستخدمة فى الحكم

---

(١) Ibid, , p. 31.

(٢) Ibid, : p. 32.

ليس لها وجود خاص محدد وإنما لها دلالات عامة »(١) .

* * *

ثالثا : الحقيقة والترابط والحكم :

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط والحقيقة وعن التوافق فى الطبعة الاولى لكتابة المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسىء فهمه ، وسبب سوء الفهم هذا راجع إلى العبارة التى قال فيها « إنه لمن الضرورى لفعل الحكم أن يشير دائما إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة التى تذهب وراء الحكم وتكون مستقلة عن فعل الحكم نفسه »(٢) فلقد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة مقتطعة من السياق الكلى للمذهب ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماما مما نجدها فى الكتاب الحالى بحيث ينتج عن اتجاههم هذا ، أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجى موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابها أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عنه ماهو حقيقى ، أما اللاتشابه فينتج عنه ماهو زائف ولقد ذهب هؤلاء فى محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية وهى أن (الحقيقة هى الكل) ، إلى القول « بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعم بواسطة الفكر »(٣) وهذا - يقول بوزانكيت - سوء فهم وخلط كبيرين .

وبعد هذا يبدأ بوزانكيت فى توضيح مذهبه أو نظريته فيقول « إن الحقيقة

---

(١) Ibid. : ch. I, p. 70.

(٢) Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. Book II, ch. ix, p. 264.

(٣) Ibid. p. 264.

تكون مستقلة عن الحكم بمعنيين(١) ففى المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ؛ هى خبرة سامية عن كل ماخبره ، ويجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة وغير مترابطة، وحينما أتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإنى لا أقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوته يشارك فى تدعيم الحقيقة ويكون عنصرا فى حياتها ، ففى هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم، ولكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondnce كما أن تداخلهما لا يعنى نسخا عن أصل . ولذلك فالحقيقة والحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، ولكن تداخلهما لا يعنى توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل . هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثانى فيذهب إلى « أن الحقيقة تتبدى لنا فى عالم تجربتنا بطريقة مستقلة عن فعل الحكم »(٢) . « إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التى فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، وهذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلى ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، وهناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى . ولكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالما خارجيا لفكرنا »(٣) وإذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، وكيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة « فإن الإجابة تأتينا من مبدأ عدم التناقض، الذى ليس إلا صورة أخرى من مبدأ « أن الحقيقة هى الكل »(٤) . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى وتركيبى ،

---

(١) Ibid, p. 264.
(٢) Ibid. pp. 264-265.
(٣) Ibid, p. 265.
(٤) Ibid, p. 265.

كما أن قوته لا يمكن تحاشيها بواسطة التصوف المنطقى بألا تقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج وتكامل الخبرة . والتناقض هنا لا يكون بينك وبين العالم الخارجى ، ولكن بينك وبين ما يدخل فى كيانك ، كما أنك تترك مايدخل فى كيانك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

وهذا التحليل الأخير يقود بوزانكيت إلى القول بأن « مذهبه فى الحقيقة داخلى او فطرى بالكلية immanent ، فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد إستحالة فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذ ما وجد . إن المعيار يوحد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence ... إنه الفهم المتقدم « لهذا » This كصلة بالحقيقة التى نمتلكها وجودا وكيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبرت التناقض ... إنه نتاج الإهتمام والاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، ودفع التفسير إلى أبعد مداه فى استجابته الى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . وهذا الاهتمام ، وهذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم من البداية الى النهاية » (١)

لقد أصبحت هذا this هنا فى مذهب الترابط لا تشير إلى شىء خارجى ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، وهذا هو المقصود بالفهم المتقدم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد اصبحت « الفطرية هى الشرط المطلق لنظرية الحقيقة » (٢) وهذه الفطرية او الداخلية هى التى تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق تلك التى اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لها ، والتى تقرر بأن هناك

---

(١) Ibid. ' pp. 265 - 266.

(٢) Ibid ' p. 267.

توافقا بين الأفكار وبين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت « واحدة وهى صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض ، والمبدأ القائل بأن الحقيقة هى الكل وللمذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة والواقع »(١) . وينتج عن هذا أن الحقيقة هى معيار ذاتها ، وأنها هى التى تخبر ذاتها مادامت الحقيقه هى عدم التناقض وهى الكل وهى الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو وذلك التركيب الأقصى للجسم الكلى للخبرة مع ذاته »(٢) . وهو لا يتضمن التوافق ولا يقع فى أغلوطة التوافق هذه « إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة »(٣) وحقيقة هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق.

* * * *

رابعا : الحالات العقلية والحكم والحقيقة :

لا يعنى بوزانكيت بالحالات أو الوقائع حية الاختبار أو الانفعالات، وإنما يعنى بها تلك الحالات التى تهتم بالحكم . إن الرأى القائل بأن هناك علاقـــة بين الحالات العقلية والحكم يقوم على اعتبارين رئيسين :ـ « الأول أنه ليست هناك حالات عقلية فى الشعور الإنسانى هى مجرد حالات عقلية ، ولكن كل حالة تحتوى على مادة ... والثانى أن الاختلاف بين الحالات العقلية والأفكار وبين المعنى يقوم فى إستخدام تلك الحالات والأفكار »(٣) .

فمن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسى أو إدراكى ـ على الأقل

---

(١) Ibid. , p. 267.

(٢) Ibip. , p. 291.

(٣) Ibid. , ch. x, p. 295

فيما يتعلق بالشعور الإنسانى - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، ويسلم بوضعه ومكانه فى الحكم النسقى الذى يثبت عالمنا . فليست هناك أفكار لا تثبت الحقيقة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ومن ثم فكل شىء له مغزاه ورموزه ، فالإحساس يكون عملنا بعمل الفكر » ونحن لا نستطيع أن نفصل الإحساس عن الفكر » (١) .

ومن حيث الاعتبار الثانى فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات أو الحوادث ذات الوجود العقلى أو الأفكار وبين المعنى أو الأفكار العامة للموضوعات الحقيقية يقع فى استخدام use الأولى The former .

« إن عالم معرفتنا وفهمنا ، واحساساتنا ، وإدراكاتنا يحتوى فى ذاته على كتلة من المادة النفسية أو العقلية » (٢) . ويرى بوزانكيت أن تداعى الأفكار Association ليس كافيا وحده فى تغطية المعنى ، إن التفكير فى شىء ثم فى شىء آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشىء الواحد كصفة أو خاصية الآخر . ومع ذلك يقول بوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم ، وحينما يثبت الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجى يتدخل فى الحكم ، وفى المنطق بوجه عام . إننا أمام خلفية شعورية متحدة ومترابطة وتتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ، ومن ناحيه أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكيتى ، كما أننا نجد بوزانكيت - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعى المعانى ، وهو مبدأ نفسى . إن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم - وهذا كلام بوزانكيت - ونحن

---

(١) Ibid. pp. 297-298

(٢) Ibid : p 298

حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى ترى أيكون بوزانكيت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لاشعورية تؤثر على سلوكنا ، واتجاهاتنا ، وميولنا وعواطفنا ؟ الإجابة هى أنه يمكن أن يكون بوزانكيت قد أطلع - ودائرته الثقافية متسعة غاية الاتساع - على فرويد وتأثر به ، ولكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما ، فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجريات الشعور الظاهر ، نجد بوزانكيت لايتحدث على هذا المعنى ولا يستخدم مصطلح اللاشعور على الاطلاق . إن يقظتنا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور ونحن بإزاء الحكم . إنى حينما أحكم فإنى أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر الوقائع ، وباندماجه فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكيت يستخدم مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل وتوجيهه نحو ربط وتوحيد الحكم . ولانجد شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما تقوم على التطور التاريخى للفرد ، وتعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزانكيت فالشعور خلفية فطرية موجودة أصلا ولم تكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقتطع من نواحى نشاطها المتعددة .

« إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف المحمول الموضوع ، ذلك لأن الحكم هو التعبير الموجز لنفس الوحدة التى تتذوه بها بتمام أكبر فى الاستدلال ، حيث تصف المقدمات النتيجة ، كما تصف النتيجة المقدمات . وهذا يفسر لنا كيف يظهر المحتوى العقلى أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى »(١) .

---

1. Ibid, , p.

ونخلص من هذه العبارة إلى أن القول الذى نثبتة فى حكم أو فى استدلال يكون معناه أكبر من محتواه ، كما أن المعنى والمحتوى مترابطان غـــير منفصلين، « فأنت لاتستطيع أن تجد نوعا من الخبرة يكون بالضرورة فى حالة عقلية وليس أكثر من هذا ، كما أنك لاتسطيع أن تجد خـــبرة تتضمن بالضرورة موضوعا مدركا ليس إلا ، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منهما فى حالة انفصال »(١) وهنا أيضا نلمس اتجاه بوزانكيت الترابطى والكلى ؛ فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ،كما يرتبط المعنى بالمحتوى . ويرى تأكيدا لا تجاهه الكلى هذا ، أن الخطـــأ الواضح والخطير ، أن ننظر إلى كل منهما وهما فى حالة انفصال .

وبعد هـــذا يتناول بوازنكيت إرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطة وميتا فيزيقاه وعلى المعرفة والحكم والخبرة هـو المبدأ القائل (بأن الحقيقة هى الكل) . ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة ، فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضا فما هو حقيق هو واقعى وماهو واقعى هو حقيق « فكل يبرز أو يدعم الآخر » . وهذا المبدأ الأخير هيجلى خالص ، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيجل والذى ذاع انتشاره ، وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيجل .

ثم يعدد بوزانكيت بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمـــة بين العقل وبين الحقيقة . والذى يقصده بوزانكيت بالنظريات الشائعة هنا هى الواقعية الساذجة والواقعية والبراجماسية ،

---

(١) Ibid p. 7.

(٢) Ibid p7.

وفى كلمة واحـــدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية : أما النقاط الثلاثة فهى :ـ

النقطة الأولى :

هى أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية ، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل ، ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكى تعرف، وحتى إذا كانت حالات عقلية فإن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

النقطة الثانية :

ويتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ فى قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

النقطة الثالثة :

« إنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، وإنه لغـــير حقيقى أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثاليا » (١) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هذه النقاط الثلاثة . فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى ، إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، ولكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك « أن الحقيقة هى تلك التى تنفصل عن المعرفة » (٢) وما دامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت ، وما دامت المعرفة تتطلب لكى تقوم كنظرية ، تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى ، أو مادامت

---

(١) Ibid ; p. 8.

(٢) Ibid : p. 8

المعرفة تروم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراية وإحاطة بالكل، فلكى تفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه، ولن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما تروم تفسيره فى ضوء الكل، فتنتقى من هذا الكل ما يوضح أو يساعد على فهم أو تفسير ما تفسيره وما يوضح أو يساعد على فهم الشىء أو تفسيره قد يكون مثيلا للشىء المراد تفسيره أو مضاداً له أو قريباً منه أو شبيهاً له. هل نحن هنا أمام المبدأ الإغريقى الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه، والضد يدرك بضده، نعم نحن أمام هذا المبدأ، ولكن تركيز بوزانكيت - وهو فى ذلك متأثر بهيجل تمام التأثير - إنما يكون على النصف الأخير، وهو فى ذلك الذى يقوم على مبدأ «عدم التناقض»، ومن ثم فالتفسير وهو أمر ضرورى لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل ولما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل. وفى هذا يقول بوزانكيت «إننى أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية فى المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة» (١).

«إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية، وهى حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية، وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل» (٢).

«ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هى كما نعرفها تماما، وهى حاصلة على الخصائص التى تصفها بها معرفتنا إذ أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها» (٣). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو

---

(١) Ibib. , p. 305.
(٢) Ibid. , p. 30[illegible],
(٣) Ibid, . p. 310

تدخل فيها . وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيت الترابطي والكلي .

مع ذلك يلاحظ بوزانكيت « أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة ، وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل وتتميز بالمادة التي تغرست بحالات هذا العقل . وثانيا لأنها لو كانت حالات العقل ، فلن تكون حالات أي عقل خاص ، ولكن حالات كل العقول » (١) .

والنتيجة هي أن هناك تداخلا بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى .

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيت أن المثالية الذاتيه على الرغم من خطئها إلا أنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصا نحو المنطق . ويقول بوزانكيت إني أفهم المثالية الذاتية على أنها تعني « أننا لانعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة » (٢) ، وهذا قول غير حقيقي ولكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده في الواقعية الساذجة التي ترى أنه من الضروري أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول ، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التطرف في الجهة المضادة للواقعية الساذجة . إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعي ، وعلى اعتماد ذلك الاتصال أو الاستمرار في بعض درجاته على العقل الخاص . وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الإعتماد هما ماتنكرهما الواقعية . إن خطأ المثالي الذاتي يقول بوزانكيت هو في « تحديده الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقي إلى مجرد تجمع للحالات

---

(١) Ibid. , p. 310.

(٢) Ibid. , p. 311.

العقلية »(١) . وهذا الخطأ لا يجعله مثاليا متكاملا ، ولكنه يجعله مثاليا غير متكامل المثالية . إنه يحمل العالم فى عقلى أو عقلك أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجى الذى أنسخ وتنسخ وينسخ غيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل .

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى ، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة ، وهى بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور النظرى ومن ناحية إدراك تفصيلاته . فمن ناحية التصور نجد أنها تبغى أن تصل دائما إلى مستوى حياة العقل ، فحينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضا فى الشعور والمشاعر والذكاء بمستوياتهم المختلفة . ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصلبة بل على الكل الذى يحمل هذه المعطيات ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط . وكل هذه دروس نستقيها من المثالية الذاتية ، لذلك فإن بوزانكيت يرحب بالمثالية ـ رغم خطئها وقصورها ـ كارهاصات أولية للمنطق المثالى أو للفلسفة المثالية المطلقة .

وتبقى الآن النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة والخاصة بأن حكمنا يثبت العالم ، وأن الحكم والاستدلال يركبان الحقيقة . وهنا يقول بوزانكيت أن العبارة القائلة بأن الحكم يثبت العالم إنما هى عبارة « تؤيد فكرة اتجاه إثباتى كلى للعالم كأمر يميز عن الحكم المنعزل أو القضية التى ننظر إليها فى المنطق(٢) .

إن كل شىء حاصل على معنى ، وكل ما هو حاصل على معنى يثبته فكرنا

---

(١) Ibid , p, 312,

(٢) Ibid, , p. 134

طالما يستقر عليه أو حينما تقع عليه أعيننا فى الكل الذى يحتويه . إن الإثبات بمعناه التام والذى يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة .

إن أى حكم محدد يكون حكما على العالم بأكمله، إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى . وما دامت الحقيقة هى الكل والواقع هو الكل ، فإن أى حكم محدد أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة لن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمنا الكلى على العالم بأكمله ، ومن ثم فإن حكمنا هو فى الواقع إثبات للعالم كله .

ولكن إذا ما سألنا هنا : وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت العالم ونحن لسنا إلا عقول محددة ؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطبق بحكم يثبت فيه العالم بأجمعه ؟ إن الإجابة هنا لا نجدها إلا فى الميتافيزيقا التى « ترينا بأن هذه العقول المتناهية التى تثبت العالم فى المنطق هى مجرد أعضاء تشكلت فى العالم وتثبت ذاتها من خلاله »[1] ويرى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين ، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان .

« إن موضوع المعرفة ليس موضوعا بسيطا »[2] كما أنه لا يعطى إلينا كلية ، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلى . ومن ثم فعلينا عند إدراكنا لموضوع ما أن ننظر اليه فى ضوء الكل ، بأن نسبره فى أعماقه البعيدة والكلية ، وأن نذهب إلى ما ورائه وعلى ذلك فما لنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا .

---

(١) Ibid. ‹ p. 316.

(٢) Ibid. ‹ p. 310.

بمعنى آخر إذا كان موضوع المعرفة ليس بسيطا فهو كلى ، ولكن كليته تلك لاتعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائما ، وتقدم إلى فهمنا الكثير مما لاندركه على التوفيه كموضوع محدد .

وعملية السبر والربط التى نقوم بها لكى نكمل الموضوع الذى لم يعط إلينا كاملا ، وعملية الفهم تلك التى تذهب إلى ماوراء الموضوع لترى ارتباطاته فى ضوء الكل ، وقانونه الذى يرتبط به وكيفية وجوده فى نسق كلى ، هى مانسميها بعملية تركيب للحقيقة والواقع . ومن ثم يجوز لنا أن نقول أننا نركب الحقيقة مثاليا فى فهمنا وفى حكمنا وفى استدلالنا . وعملية التركيب المثالية للحقيقة هذه ترتكز على أن « كل واقعة محددة تذهب إلى ماوراء ذاتها ، وتكمل ، وتتمم أكثر وأكثر بارتباطاتها »(١) .

خامسا : نظرية الحكم فى علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت وتايلور وغيرهم من المناطقة والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت، وذهبوا إلى أنها « تحمل فى طياتها بالضرورة مذهب المطلق »(٢) . ولقد أوضحوا أولا ضآلة وتفاهة مذهب المطلق . ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه . ويمكن التعبير عن موقفهم فى القول التالى :

« إن نظريتك المنطقية تروى عبارة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق ، ولكنها لاتدعك تقول ماتعنيه . ومذهبك فى المطلق هو مذهب ميتافيزيقى »(٣) .

---

(1) Ibid , p. 321

(2) Russell, B. . A crtical exposition of the philsophy of eibniz, p. 15.

(3) Russeli, ; principles of mathematics p. 446'

ويجرى نقد نظرية بوزانكيت فى الحكم على النحو التالى : إنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة موجودة بواسطة ماهو كلى وعام ، فإن النتيجة هى أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات ، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة ، إذ أن كل الأحكام تستغرق فى الكل بحيث تصبح كل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت « سيكون لدينا عندئذ مفردا نهائيا واحدا تنتمى إليه كل المحمولات ، وهذا المذهب هو مذهب المطلق »(١).

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن « هناك تهمتين توجهان ، إلى نظريتى فى الحكم »(٢) : الأولى : هى أن المذهب المثالى - أى مذهب المطلق - زائف ، ومن ثم فإن السابق - أى نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضا ، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات ، وأن النظرية التى تنكر هذا التعدد هى نظرية زائفة . والثانية : هى أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقى معين غير صحيح وغير مقبول مما ينتج عنه فى النهاية فروق منطقية لا تميز اهتمامها بالأحكام ولا بصورها .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته فى الحكم ، فيذهب من ناحية أولى إلى أن (مذهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدليل القائل بأن الأفراد المتناهين غير حائزين على الاكتمال الذاتى أو التكوين الذاتى . ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرا موجودا بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله)(٣) .

---

1 - Bosanquet, B . Logic or the morpholgy of knowledge p, 259

2 - Ibid, . p, 752,

3 - Ibid, p, 252.

ولحوى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ماعداه عليه . وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هى أنه لايوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة مايستحق اسم جوهر ، لأنها جميعا غير كاملة ذاتيا ومفتقرة فى وجودها إلى غيرها ، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التى تستحق اسم الجوهر ومن ثم « فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرا بالمعنى الكامل »(١) . كما أنه لن يكون هناك أى حكم حقيقى ينبثق من هذه الحقائق المتناهية . إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتى ، ولا استقلال ذاتى ، كما أن الأفراد المتناهين يختلفون فى درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال . والنتيجة هى أن المطلق هو الجوهر الأوحد الحائز على استقلال ذاتى ووجود ذاتى وتكوين ذاتى ، وهو الذى يجوز أن تحمل عليه كل المحمولات . وأن الحكم الحقيقى الأوحد ينبثق عن هذا المطلق . هل بوزانكيت هنا هيجلى التفكير أم أنه اسبينوزى الاتجاه ؟ . هذا هو مانحققه الآن .

إن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسى « الأخلاق » وأسلوب اسبينوزا فى هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى ، كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا . يقول جوكيم « إن الأخلاق مثال لأحسن منهج ممكن »(٢) . وفيه أيضا نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملا ، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفى ذلك يقول كار أن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالاتها وجمال مثالياتها الأخلاقية »(٣) . ولقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى، وصب

---

(١) Ibid. , p. 253.

(٢) Joachim, H.H, ' A study of the ethics of Spinoza — Introduction, p. 9.

(٣) Carr, H. W. The monadology of Leibniz. p. 207.

تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، فبدأ بالتعريفات وهى عنده ثمانية ، ثم بالبديهيات وهى عنده سبع ، ثم بالقضايا وهى عنده كثيرة يهمنا منها الآن فى نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر . تقـــول القضية الرابعة عشر :

١٤ - إلى جانب الله لاجوهر يوجد ، ولايمكن أن يتصور جوهر . لما كان الله مطلقا ولامتناهيا وبالتالى صفاته المكونة له (تعريف ٦) ، ولما كان من الضرورى أن يوجد (قضية ١١) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله ، لأنه لايوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية د) ومن ثم لايوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لايمكن تصور غيره وينتج من ذلك : -

١ - أن الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين .

١٥ - أيا ما كان ، هو فى الله ، ولاشىء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله . إلى جانب الله لايوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٣) لايوجد شىء بذاته ويتصور بذاته . فالأحوال (تعريف) لا يمكن أن تكون أو تتصور بدون الجوهر ، وإن كان يمكن فقط أن توجد فى الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والأحوال لانجد شيئا (بديهية ١) إذ أن كل شىء إما أن يكون فى ذاته (جوهر) أو فى شىء آخر (حال) ، ومن ثم فإنه لايوجد أو يتصور شىء بدون الله »(1) .

---

(1) Great book of westren world No 31 - Descartes & Spinoza.

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسي في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الأفكار الاسبينوزية هي هي نفسها التي نجدها عند بوزانكيت وهي هي التي نجدها عند هيجل بصورة مخالفة . ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيت قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا ، والسبب في ذلك هو ذلك النمط الهندسي الرياضي في تأليف وترتيب أفكار اسبينوزا ذلك النمط الهندسي الذي لايؤمن به بوزانكيت تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضي والاتجاهات الرمزية في المنطق .

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيت ، أن إنكار الوجود الذاتي لأي حقيقة متناهية ، ليس تأكيداً على أن الحقيقة القصوى تكون كاملة بدونها ، فلاشيء له وجود ذاتي ، ولكن كل الأشياء تشارك في الحقيقة (١) . إننا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون في كل ، ويحتاجون إلى هذا الكل ، وأعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط ، أن يحملوا على ذلك الكل موضوعهم (٢) . وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعا لدرجة عدم كماله يكون موضوعا يكون مع محمولاته حكما غير حقيقي ، ولكي نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقة الكل يجب أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يعبر عن الارتباط الحقيقي بالمحتوى

---

(1) Bosanquet, B . logic or the morphology of knowledge· p, 253.

(2) Ibid ; p, 258.

« الكلى» (١) « إن أفعال الفرد التي نصفه بها لا تتصل به ، ومن ثم فإن الحكم الذى يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقيا » (٢) .

والنتيجة هى أنه لايوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التى نثبتها لها فى حكم هى محمولاتها النهائية . وما دام الأمر كذلك ، فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات . وهذا رد على الاتهام الأول .

أما بالنسبة إلى الاتهام الثانى وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقى معين منذ البداية ، فهو اتهام خاطىء أيضا . إذا أن نظريتى فى الحكم يقول بوزانكيت هى « مذهب الموضوع الواحـــد ، الحاصل على وجود ذاتى ، والذى يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم» (٣). ويرى برزانكيت أن نظرية الحكم هنا ترى أن النظرية التقليدية للقضية التى تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هى مجرد خرافة ، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيت ترفض التقسيم النحوى للقضية إلى موضوع ومحمول ، إذ أنه مهما كان من تعدد أشكال هـذا التقسيم ، فإن هـذا التعدد لايعنى شيئا طالما أن جزءا معينا من الحـكم لايستطيع أن يحكم على الآخر ، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب .

ومن ثم يقول بوزانكيت « لايوجـــد اعتراض مـن أى نوع على مذهب الموضوع النهائى الواحد ، يجعل هذه النظرية تصطدم بحرية صورة الحكم التى تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها » (٤).

---

(١) Ibid, p, 258,
(٢) Ibid, p, 258,
(٣) Ibid, p, 259,
(٤) Ibid, p, 260,

ومن ثم يسقط الاتهامان ويبقى المنطق المثالى محتفظا بأسلوب جديد فى معالجة الحكم - أساس المنطق المثالى وبدايته ونهايته - وبنمط مغاير لكل من الاتجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو والمذاهب الواقعية والواقعية الساذجة ، ويبقى شامخا أمام المنطق الرمزى الذى كانت ولا زالت له صولات وجولات فى ميدان المنطق . ويبقى على بوزانكيت بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقة الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

• • •

نقد بوزانكيت للمنطق الصورى والرمزى والتكوينى والواقعى الساذج والبراجماسى :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكيتى أن بوزانكيت لا يقبل القضية التى فتتها وقسمها المنطق الصورى إلى موضوع ومحمول ورابطة ، كما رأيناه لا يقبل ذلك التسلسل الذى نجده فى الكتب المنطقية التقليدية والذى يبدأ بالانطباعات ثم بالافكار أو التصورات ثم بالحكم . إن بوزانكيت يقف موقفا حاسما ضد كل اتجاه تسلسلى ويؤيد الاتجاه النسقى فى المنطق بكل قواه ، إنه يبدأ بالحكم الذى يعبر عنده عن وحدة الشعور ، ويرى أن الانطباع أو التصور لا يوجد إلا فى وحدة الحكم . ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئه عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة .

كذلك نجد بوزانكيت يهاجم القياس الارسطاطاليسى إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هى الصورة الوحيدة التى نصب فيها كل معارفنا ، علاوة على أن صورة المعرفة ذات مبدأ إيجابى تركيبى مرن لا يجوز تحديدها كلها فى قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين ونتيجة .

ويأخذ بوزانكيت أيضا على عاتقه نقد الاتجاهات المنطقية ، فهو يرى أن هناك مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني ، المغالطة الأولى هي الثنائية Dualisn والثانية اتفاقية Occasionalism والثالثة توافقية Adaptation ، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing ، وأن الأشياء المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة ، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقات متفاوتة وينكر الحقيقة ككل .

ويرى بوزانكيت أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي ليست واقعية ، وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقية [(١)] ، بل يرى بوزانكيت — أبعد من هذا — أن الواقعة أيا ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة ، إلا أنها طبقا لمذهبه تشير إلى ما هو كلي . والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة ممتلئة وكاملة تذوب فيها الوقائع البسيطة أو تتلاشى ، ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون أنساقا شاملة . وفكرة الأنساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيت المنطقي الذي يؤيد ويعضد الاتجاه النسقي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يتقبله على الإطلاق .

أما المذهب البراجماتي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة ، ويربط بين الظواهر وفائدتها فهو مذهب يرفضه بوزانكيت تمام الرفض . علاوة على أن نظرة البراجماتيين إلى الحكم أو الأحكام لن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج ، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيت صريحا في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة .

لنقترب الآن عن كثب لنرى رأي بوزانكيت في المنطق الرمزي فنجده يقول

---

(١) Ibid. P. 185.

« إنه لا يستطيع أن يدعى استطاعة وصف المنطق الرمزى وصفا كافيا خصوصا فى تطوره الحالى[1] » ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضرورى أن نرى الفرق بين المنطق الرمزى هذا أو المنطق الصورى الذى استخدم الرياضيات البحتة فى تكوينه وبين المنطق الفلسفى .

إن جوهر الاختلاف يقوم فى أن المنطق الرياضى يقلب الكيف إلى الكم ، فيحول الحكم إلى معادلة، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقى باعتباره كلا عضويا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكميين .

وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، وبتجانس الكليات وبالمكان والعدد ، فإن المنطق الذى يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ماطبقناه على المنطق بوجه عام، لأن صور المعادلات غير كافيـــة فى الإشارة إلى المعنى الحقيقى للحكم المنطقى . ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزى لا يعالج الموجودات أو المكان أو الزمان الفعليين ، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا ، وهو لا يعالجها كوقائع وإنما يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا ومن ثم فإن هذه القضايا لا تحتوى على شىء أكثر من دوامها المنطقى[2] .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقى من المبادىء المنطقية ، وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزى . وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضمن بين

(١) Ibid., Book II. p, 40,

(٢) Ibid, , p, 42,

القضايا ، فى حين أن المنطق الفلسفى يهتم بالثبات المنطقى

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزى المستعين بالرياضيات و بين المنطق الفلسفى بقولنا بأن المنطق الرمزى يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفى يهتم بحالات الثبات المنطقى[1] .

ولكن ما الذى يقصده بوزانكيت بتصور الثبات المنطقى هذا ؟ وما معناه ؟ يقول بوزانكيت « أنى أفهم الحقيقة بأنها هى تلك التى تميز نسقا من القضايا تجعله متحررا من التناقض الذاتى ومن التناقض مع بقية الخبرات »[2] ، ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلى أو الخارجى هى درجة ثباتها المنطقى[3] ، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها ويقينها من النسق . يقول بوزانكيت « إن كل حكم يستمد معناه ويقينيته من النسق »[4] .

وينتقد بوزانكيت فكرة التضمن فيقول « لا يمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط للتناقض الموجود فى النسق »[5] .

ومن ثم فإن المنطق الرمزى يختلف عن المنطق الفلسفى فى حذف المنطق

---

(١) Ibid., .p. 45.

(٢) Bosanquet, B., Logic or the morphology of knowledge. Book II, p. 45.

(٣) Ibid.; p. 46.

(٤) Bosanquet, B. : Implication and linear inference, p, 75.

(٥) Bosanquet, B. : Logic or the morphology of knowledge Book II, p, 46.

الرمزى لتصور الثبات المنطقى. والثبات المنطقى يعتمد على شيئين: الأول هو عدم التعرض للتناقض . والثانى هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا فى نسق مترابط كما أنه يختلف عن المنطق الفلسفى فى أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها ، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفى يهتم بالترابط النسقى لا بالتضمن بين وحدات منعزلة .

الفصل الثالث

فلسفة بوزانكيت السياسية

* * *



الفصل الثالث

فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « النظرية الفلسفية للدولة » إن هذا الكتاب عبارة عن « محاولة ما اعتقد أنه يكوّن الأفكار الأساسية للفلسفة الإجتماعية الحقيقية »(١) . ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية . ويرى أن هذا هو كل مايرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصله بالدولة وبالسياسة بوجه عام .

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلى وولاس ، وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن « جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلى وولاس(٢) . ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعا فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين

---

(١) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state: Introduction P. vii.

(٢) Ibid. : P. viii.

أساسيتين تثبتان استقلاله عنه ، الأولى هي محاولة بوزانكيت تطبيق السيكولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين الفلسفة الإجتماعية وعلم النفس الإجتماعي وفي نظرية المحاكاة . والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى .

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه « النظـــرية الفلسفية للدولة » بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول « إن الإختلاف الرئيسي يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي ، ودراسته من حيث هو في ذاته »(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية . إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيت « تعالج التأثير الكلي والمستمر للموضوعات »(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء ، ووجوده وملامحه الكلية ، ومجالاته العامة خلال العالم .

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر إليها منها الكيمائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها ، على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم(٣) . وهذا هو ما نعنيه بقولنـــا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة السياسية لها

---

(١) Ibid. : P. 1.

(٢) Ibid. : P. I.

(٣) Ibid. : P. 2.

طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل « فى ذاته » و « من أجل ذاته » لا يمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلا إذا اصطبغت بصبغة الكلية فنرى موضعها وعلاقاتها بالكل الذى تنطوى تحته ، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه « ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة »(١) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه فى الشئون السياسية ، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيت « إن مثل هذا الشغف إنما سوند وأوقظ بواسطة نوعين من الحياة الإجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين »(٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية فى ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا الأولى : هى نوع الخبرة التى كانت

---

(١) Ibid. : P. 3.

(٢) Ibid. : P. 3.

سائدة ، والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده . فلقد كان الحكم الذاتي Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به ، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات . كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هي النقطة الثانية . ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادي بالعلائقية بين الإنسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل . إن العقل الذي يعرف ذاته عمليا على أنه في « كل » يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج في نظام تام للطبيعة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العمل الذي كان موجودا في دولة المدينة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا في نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها

العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع « إلى العقول التى تتأمل فيها »(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية . ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن « العقل الإنسانى لايمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع العقول »(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنسانى لاتستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع . وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) « إن الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة »(٣) .

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت فى تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلى . كل جماعة من الأفراد فى المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم فى أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا فى ضوء كل العقول التى يتفاعل ويرتبط معها ، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلى ، وينتج فى النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع

---

(١) Ibid. : P. 5.

(٢) Ibid. : P. 6.

(٣) Ibid. : P. 6.

له من زاويته الخاصة(١) .

أليس هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنتزى الذى يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقا نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته فى الموناد من أى فكر آخر ، ولا غرابة فى هذا فلربما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألمانى بوجه عام ، والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيتى والليبنتزى إلا أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقفه كل منهما والاتجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل ليبنتز اتجاها توفيقيا يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنبا إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة فى المثالية المطلقة لا يعير اهتماما للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزنا للحواس والإدراك الحسى ، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماسية ، تلك المذاهب التى أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها فى نظامه الابستمولوجى والميتافيزيقى علاوة على أن الموناد وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب ، أساس لفلسفة ليبنتز ، فمنه تتكون الأشياء والله موناد أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عنده بوزانكيت - فلا تتركب عنده العقول فتكون الأشياء ، كما أننا لا نجد نصا صريحا عند بوزانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وأبستمولوجية بين العقل وبين المطلق .

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالى : وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله

---

(١) Ibid. : p. 7.

صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطريا بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعا فى الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعا بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزى فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتثير تلك المعارف الكامنة فى العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعا ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردى عنده لا معنى له إلا فى إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماما تتفق مع إتجاهه الميتافيزيقى العام وهى أن الحقيقة هى الكل وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام .

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسى عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان ، وبالتالى فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينـة مع تغير هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب فى قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع . ولقـد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقيـة والدينية يطلب الحياة التى تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنسانى . ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطى أو جوهرة على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية فى أوربا الحديثة تنتشر وتزدهر

« وفى أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد فى القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومى عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسى بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة(١) .

ويعزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفى الحقيقى فى مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل ، وخصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد وقف فى منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كانط وهيجل من جهة أخرى . وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو فى الحقل السياسى بإسهامات طيبة ، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقى قد أضاء الطريق أمام روسو « وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح(٢) ، ويرى بوزانكيت أن الفكرة التى نعلمها جميعا عن الإنجيلية الجديدة للعقد الإجتماعى ليست منسجمة مع هذا الذى سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية فى ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائلة « بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها ، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ماوراء العقل العادى »(٣) .

ويفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتام ولكنه يعود فى الفصل الذى يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفا إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى « وذلك لأن هذه النظريات جميعا تركز على الفردية Individualism ، وتخلفت على هذا النحو عن الركب

---

(١) Ibid. : p. p. 10-11.

(٢) Ibid. ; p. 12.

(٣) Ibid. ; p. 13.

الإغريقى ، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيت ، لم تقف فى نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق ... تلك التى رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية فى الرؤية ، (١) وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذى رأيناه عند مفكرى اليونان .. إنها نظريات إلى الإنسان وهو فى حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبدا مشاق السفر وليست نظريات تنظر فى المناطق الاجتماعى أو التاريخ الروحى أو الخط الكلى الذى يقف وراءه .

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذى قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة فى الحقل السياسى ، ويأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى وبحث آرائه ، ويرى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده أن « جوهر المجتمع الإنسانى يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالإرادة وبالحياة التى تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من حيث هم كذلك » (٢) . ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالارادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى نفس الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة ، ذلك الانسان الذى يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الانسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الإجتماعى .

---

(١) Ibid. ; ch. iv, p. 75.

(٢) Ibid. , p 87.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان، «بالقانون الاجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التي يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة»(١) ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هي تجسيد الحرية الأخلاقية»(٢).

لقد تناول بوزانكيت حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس إرهاصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فـركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيت في هاتين النقطتين، نود أن نقـول إن الخط الكلي يسير وراء فكر بوزانكيت السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خط آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الارادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيت في فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الارادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن تكون مجموع الارادات

---

(١) Ibid. : p. 93

(٢) Ibid. : p. 98.

الخاصة » (١) والفردية كأصوات الناخبين مثلا ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الإرادة العامة عندما تتغلغل فى فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته ، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيت فى الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع « إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية » (٢) ويقول بوزانكيت أن هذا أيضا يمكن أن نجده فى المنطق فهناك الحكم الجمعى والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافا كبيرا ، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هى الحرية الطبيعية وهذه هى حرية الذات الأنانية التى تحيا تماما بدوافعها الطبيعية والثانية هى الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية وهذه هى حرية الذات المعنوية أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هى تحقيق للذات الحقة وهى أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحدا . يقول بوزانكيت « إن الحالة الكاملة للحرية هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون » (٣) ويتبع ذلك بقوله « إن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها » (٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة .

---

(١) Ibid. , ch. p. 104.

(٢) Ibid. , p. 105.

(٣) Ibid. , ch. vi, p. 136.

(٤) Ibid. , p. 136.

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التى أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات العضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية ، ومن هنا تأتى فكرة القسر ، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت والذى تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقه على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية ، تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية ، وبالذات العاقلة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة ، وعن هذا القسر يقول بوزانكيت فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب « وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائنا معقولا هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى » (١) بمعنى آخر فإن القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة ، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة فى رباط كلى موحد .

ويفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة ، ويقول « إنى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية ، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى (٢) » بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحقة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من

---

(١) Ibid., ch. vi, p. 144.

(٢) Ibid., ch. vii, p. 195.

عقلى ، فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد ، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ماعنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة الحقيقية .

ويمضى بوزانكيت فى تفسيره فيقول « إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم ، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة » (١) .

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك ، فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيما تسرى فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد ، بينما الإرادة العامة وهى كلية طابع الشىء المنظم ، والنتيجة التى يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هى : -

« أن هناك ارتباطا بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع ، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج ، منظورا إليه من

---

(١) Ibid., p. 146.

وجهتي نظر مختلفتين » (١).

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلي :

١ - أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة متعددة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة .

٢ - أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدها في الجماعات الإجتماعية .

٣ - أن الكل الإجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متحد ومترابط .

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة « إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلي وترتكز عليه » (٢) .

غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هي تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن « لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الانسانية من حيث هي عاقلة »(٣) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا

(١) Ibid. : p. 158.

(٢) Ibid. , ch.viii, p. 165.

(٣) Ibid. , p. 169.

طبقاً للخط البوزانكيتي - لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى . وفى هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائرا فى هذا الاتجاه ، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الاشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للكل فى الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن متحققة فى الشعور ، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية .

ولكن ليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردى ومتصل بالأجسام ؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذى أستقل وأنعزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أعنى إلا إذا خرج عن إنعزاليته وإنفراديته وإتحد فى وحدة أخرى . إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هـذا الارتباط بما هـو كلى وعام .

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى ، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلا بد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الإنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر فى الدولة عنصر القوة الكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين . يقول بوزانكيت « والمجتمع كوحدة منتظمة إنتظاما صحيحا ، تمارس الضبط على أعضائها خلال

القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة »(١) . ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين ، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطا إجتماعيا وسياسيا .

ويرى بوزانكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة فى النص القائل بأن « كل فرد فى الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط »(٢) والسبب فى هذا يقول بوزانكيت هو أن «السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية »(٣) وما دامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردىء منها . بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها فى تقويم السلوك ، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهى الوصول إلى الحياة الأحسن .

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق ، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفى الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية »(٤) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر

---

(١) Ibid. , p. 172.
(٢) Ibid. , p. 173.
(٣) Ibid. , p. 175.
(٤) Ibid. , p. 188.

المجتمع كله ، والنسق الثانى هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق الأول ، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه « كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية » (١) وفى هذا النسق لايرى الإنسان المتحضر شيئا إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته .

وفى النسق التالى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع .

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجبا ، كما يرى أن هناك تفسير خاطىء بالنسبة للواجب وهو أنه مايجبر عليه الفرد أو مايفرض عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن .

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة « والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة وبالعقاب معا » (٢) . وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب . وقبل أن نتناول العقاب ، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة . وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دورا صغيرا . وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية .

---

(١) Ibid. p.189,

(٢) Ibid. ; ch. viii-p. 201

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد . وهناك فى المذهب البوزانكيتى ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب إصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطىء هو كالمريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ - عقاب جزائى punishment as retributory ، وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من يخرج عن قوانين المجتمع .

٣ - عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى .

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ماهى إلا ممارسة للارادة العامة ، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة . إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو « أساس ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التى يقول عنها المنطق من حيث هى كذلك» (١) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمنا فى نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكلية .

النظم السياسية وغير السياسية :

إن مايهمنا الآن هو أن نتابع التفكير البوزانكيتى فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية - وأول مايقابلنا فى هذا الصدد أن بوزانكيت تمشيا مع الخط

---

(١) ibid p. p. 216 - 217.

العام للفلسفة ، والجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت فى هذا الصدد .

يقول بوزانكيت « إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل» (١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنسانى ، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نعالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادىء التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية . ويقول بوزانكيت بعد هذا أنه ليس من الضرورى أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات ، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية .

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجىء نتيجة للارادة العامة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان ، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضا أو غاية عامة معينة ، وما دام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شىء كلى لا إلى شىء فردى ، ذلك لأنه « يتضمن غرضا أو شعورا لأكثر من عقل واحد»(٢) . بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل إجتماعى .

(١) Ibid. p. 275.

(٢) Ibid. p. 277

ويمضى بوزانكيت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى ، وهما نابعان عن العقل : كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقى ، كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية .

ويرى أن الدولة القومية « هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد (١) .

ولما كانت الدولة القومية تنظيما ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة ، وبإرادتها العامة ، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة .

يقول بوزانكيت « والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية » (٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى .

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . ومما لاشك فيه أن الإنسانية وهى « عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة ، والمدركة على أنها وحدة (٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيت . ولذلك فهو يقرر أن

---

(١) Ibid. p. 598 .
(٢) Ibid. . p. p. 568.
(٣) Ibid. . p.593

الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية ، وهى الفكرة العامة جدا . ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولتكى ترتفع عليها ، ولكى تجمع الأغراض والإمكانيات المتعلقة بالحياة الإنسانية « ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة »(١).

وفى رأى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنسانى، كما أنها لاتتساوى مع النوع الإنسانى من حيث هو مجتمع ، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى ، وإنما هى أكثر كمالا وكلية من هذا . وفى هذا يقول بوزانكيت « إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج ، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كمالا وارتباطا »(٢) . ويبدو أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنسانى الذى يكون مجتمعا ما . إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك .

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنسانى ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا النحو طبقا لدرجة نضجها وكمالها وكليتها ، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة ، والنوع الإنسانى أشمل من الدولة ، إذ النوع الإنسانى أعظم من الدولة ، وفكرة الإنسانية أكثر كمالا وترابطا من فكرة النوع الإنسانى . ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة .

(١) Ibid. : p. 305.
(٢) Ibid. : p. 306.

والمهم الآن هو إلى أين نصل فى هذه المتوالية ؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيت ، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنسانى أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزيح التناقض ولكى يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو و تتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التى يرى بوزانكيت « أنها دم المجتمع » (١) .

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلى خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلى ، ذلك الديالكتيك الذى لا يتوقف فيه العقل عن طريق إزاحة التناقض لكى يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذى أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنسانى ، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هى أفكار هيجيلية من الطراز الأول بل هى أساس وصلب الديالكتيك الهيجلى .

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهى أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثا عن الكمال والتمام والكلية ، منحيا عن طريقة التناقض الذى يكون بينها ، هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هى التى ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى جملته ينتقل - فى حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ،

(١) Ibid. p. 310

ولكنه هو الأساس . ولذلك فنحن نجد بوزانكيت ، وفى نهاية كتابة هذا ، وبالتطبيق على المجال السياسى وحدة يقول « إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسى » (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلى . أمام حركة العقل الداخلية التى ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام .

والواقع أن بوزانكيت تأثر فى فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص . ويرى بوزانكيت تأكيداً لهذا الرأى الاخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسة على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيرا وعظيما ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوازنكيت « لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا مالم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده » (٢) . ويأخذ بوازنكيت فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الالمانى خصوصا عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير ، مبينا الوشائج التى تربط بين الفكر الالمانى وفكر روسو ، محددا للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر ، عارضا لاوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحا كيف أن الفكر الالمانى مدين لفكر روسو .

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب ، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتى . إن

(١) Ibid. : p.311.

(٢) Ibid. : p219.

بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of right بصورة مسهبة وعريضة ، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها ، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبينا أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين . ولقد تلمسنا فيما سبق ، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية ، آثار كل من روسو وهيجل فى تلك الفلسفة . ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيرا .

* * * *

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت فى السياسة . ولكن بعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن « النظرية الفلسفية للدولة » أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، وهى :

أولا : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد المنتخبين ، ولكن ثبت « أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة »(١) .

---

(١) Ibid. : Introduction to second edition, p. xxvii

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا . ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق . أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة ، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر .

ثانيا : إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت في سبيل تحقيقها للارادة العامة ، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن ، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف . ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول " إن كل سلب يتضمن بالطبع جانبا إيجابيا " (١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إنني حينما أمنعك عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت .

ثالثا : إن نظرية بوزانكيت في الدولة عقلية إلى حد بعيد . والرد على هذا النقد بديهي ، قلنا جزء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت السياسية ، ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة

---

(١) Ibid ; p. xxxvi

وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ، وإلا إذا تغلغلت الروح فى ثناياها :
يقول بوزانكيت « إن التعين الروحى هو وحده الحقيقى والدائم ، أما الأغراض
والأهداف الأنوفية والمادية فهى وهمية وخطرة وأنفاس كل نزاع »(١) .

ومن هذا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما
وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة ، صحيحة .

---

(١) Ibid., p. xiv.

الفصل الرابع

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

* * *



الفصل الرابع

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحـــدد صيغا معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيها أخلاقيا . ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الإتجاه . ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطا وصيغا توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكى يكون أخلاقيا ؟ وهل يحدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها وأتباعها ؟ أم أن الامر لايعدو أن يكون هذا أو ذاك ؟ هذا هو ماسنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى : ـ

أولا : موقف الرضا Complacency : ويذهب هذا الموقف إلى « أن كل شىء على مايرام ، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شرا ، فكل شىء خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء ، وأن الخيرية سائدة ، والقيم منتشرة . وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج .

---

(١) Bosanquet, B. : Some sugestions in thics. ch. vii, P. 172.

ثانيا : موقف الرجاء أو التـــوقع Expectancy : وهو موقف يرى الشر والإكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر ، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation .

ثالثا . موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذاك الكمال سواء فى عالمنا أو فى العوالم الأخرى فهـــو موقف يائس خالى من كل أمل فى الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيت بعـــد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن « أولئك الذين يتبنون أيا من المواقف الثلاثة الآنفـــة ... قد ضلوا الطريق »(١) ، فليست لديهم البصيرة التى تمكنهم من رؤية الحقيقة ، كما أنها بجملتها مواقف زائفـــة ساذجة لا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف فى قبوله كل شىء على أنه خير ، وفى رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقا ، وفى اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال فى كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضا خصوصا حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعمليـــة تاريخية ، وأنه سيأتى حتما سواء فى عالمنا هذا أو فى عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال . أما الموقف الثالث والأخير أى موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفا خصوصا فى عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأى وسيلة أخرى ، كما أن

---

(١) Ibid. ; p.p. 173--174

هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعدا عن القيم مهما حاول ومهما ناضل ، ويرى أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته .

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدما . ولنا أن نسأله الآن : وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعا هو « أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائما ، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائما ، أي أنه يحقق أمرا أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلا عليه ، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من الالتزام بها . وإذا فهم الإنسان هذا ، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة ، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالغريزة وبالدافع الديني ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى للحياة (١) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيدا أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال في عالمه المتناهي هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقي . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا في هذا العالم المملوء بالمتقابلات مقاما بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم كلما كان خيرا .

ولكن ما هي القيم ، وما هو هذا الخير ؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيين من معطيات الإدراك الحسي ، إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان... تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل ، ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء» (٢)

---

(١) Ibid, ch, vii , p. 178

(٢) Ibid , ch, 111 p. 50

ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محددة وأن الخير غير محدد أيضا. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان ، كما أننا لا نرى الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية انحاء ، أنهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكمالهما فى أى شيء من الأشياء ..

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة ، وعن أننا لا نجد الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية انحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانطية بالدرجة الأولى . وعجبا أن يتأثر بوزانكيت بكانط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى ، الأمر الذى نجـــده بوضوح فى كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص .

ونحن حينما نثبت شيئا على أنه خير وله قيمة وحينما نتوه بحكم قيمى مثل « بعض الأشياء تكون خيرة » فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفتين لموضوع أو لعدة موضوعات . وإذا لم نعمل هذا ، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا « نفصل بذلك القيمة عن الواقع »(١) كما يقول بوزانكيت . وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير « صفتين للموضوعات »(٢) .

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير ، تلك الإرادة التى تميز

---

(١) Ibid . p. 53.
(٢) Ibid , ch. III, p. 58,

الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئا على أنه خير داخل أو خارج العالم ... بدون إرادة الخير» (١) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وبإرادته . ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان .

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وبإرادة الإنسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن « العالم الواقعى هو عالم قيم » (٢) وأن القيم مرتبطة فيما بينها . وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط ، ذلك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت . ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده .

الحياة لأجل الآخرين :

« حينما نقول إن إنسانا أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين فإننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد» (٣) أى نعنى به سموا أو علوا فى الإيثارية Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة العامة . ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة ، وعدم تحديدها هذا يثير بعض الأسئلة مثل : مامعنى أن تحيا لأجل الآخرين ؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين ؟ وهل يعلم الفرد

---

(١) Ibid. - p. 69

(٢) Ibid ,p.ch IIIp; 65.

(٣) Ibid. , ch 1, p, 1.

ماذا يجب عليه أن يفعله إزاء الآخرين ؟ وهل درس اهتمامهم أو رفاهيتهم ؟ وهل هو يهتم بإخلاص وبإيثار بهم وبحياتهم ؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة المحيرة سؤالا أكثر تعقيدا منها وهو : ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين .

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة « الحياة لأجل الآخرين » نظرة أكثر دقة واتساعا من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى . وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على الفور أن هذه العبارة يجب أن تخرج عن عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة . وهنا يقول بوزانكيت «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيما محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها » (١) .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإيثارية أو التضحية بالذات : فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا نلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا، وإنما نحن نلاحظهما دائما معا . يقول بوزانكيت « وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله شيئا ونحصل على شىء » (٢) وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيرا فإنها لا تعنى تماما ولا تقابل عبارة « الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إيثار بدون أثرة ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول « إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، إنه يشير إلى شىء أعمق وأوسع من الحياة لأجل

---

(١) Ibid p. 4

(٢) Ibid . ch I. p. 4.

الآخرين ، (١) كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية « يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمن بها على التضحية بالذات»(٢). ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هى بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات .

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية ، فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية . وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لاتتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التى تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة ، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التى تقوم بين الأشخاص ، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن « القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى » (٣) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ماعلمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجودا وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص ، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية .

(١) Ibid. , P. 7.
(٢) Ibip. ; p. 6.
(٣) Ibid. . p. 11.

ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هي التي يضحي الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقا لقيمة معينة. فقد يضحي بنفسه لإنقاذ الآخرين من الغرق مثلا، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هي قيمة الحياة، وقد يضحي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقا لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا . والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو أننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشيء أكبر (١) فاتحادنا بشيء أكبر أو ارتباطنا بكل هو أساس الأخلاق والدين (٢) وإذا عرفنا هذا، أي إذا علمنا أننا لا نعني شيئا إلا في الكل الذي يحتوينا، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا في ارتباطها بحياة أكبر ، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذي يحويني ويحوي غيري هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأي معنى تكون الحياة لأجل الآخرين . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق .

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كليا في أفعاله، غير مكتف بفرديته المنعزلة ، مدركا أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيمانا بحياة أخرى ذات

---

(١) Ibi. ! p. 23.

(٢) Ibid. ch. , p. 23 .

لهم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتممها ، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة . وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول .

الخير الاجتماعى :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعى ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعى فيشير إلى رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو « أن رفاهية مجتمعة تتضمن رفاهيته »(١) . ويقول بوزانكيت « إن الهدف هو رفاهيتى أنا ، أو فرصتى فى الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية ، وفرصة الرفاهية ، لكل فرد آخر ، أى لكل فرد يهمنى وأعرفه فى الجماعة »(٢) . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذى يتحقق هنا هو « رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتى ، متضمنا رفاهيتى الخاصة »(٣) .

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لابد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة ، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة ، ويجب عليك أن تعالجهم جميعا معالجة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معالجة مختلفة .

(١) Ibid. , ch. II, p. 25.

(٢) Ibid. , ch, II, p. 28.

(٣) Ibid. , ch. II, p. 35.

وأنت إذا عالجت أيا منهم علاجا مختلفا فإن الباقى سيسأل . لماذا ؟ وهذه القوة التى تجعلك تسأل لماذا ؟ هى أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس . فإن هذا السؤال لماذا ؟ يتضمن محاولة التراضى ، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة ، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلا إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف ، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول « إن مطالب الأشخاص كلها متساوية ، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات إنسانية ، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها »[1].

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدى إلى رفاهية المجتمع المتدين ، وبالتالى إلى رفاهية كل الأفراد ، وأن هذه القيم العليا كلية « Universal »[2].

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التى أنضم اليها ، وكل أفراد المجموعة التى تنضم أنت اليها ، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم فإن الخير الأخلاقى إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد[3] وهذا هو الطريق الأول فى بناء الخير الاجتماعى .

أما الطريق الثانى فى فهم الخير الاجتماعى فيتجه اتجاها عكسيا ، فإذا كان الخير الاجتماعى بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم

---

(١) Ibid. , p. 27.
(٢) Ibid. , p. 32.
(٣) Ibid. , p. 34.

رفاهيتى ، فإن المعنى الثانى يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيرا إلا بالنسبة إلى الفرد أولا ، فكل خير هو خير فرد ما ، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيرى »[١] ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلمة اجتماعى أولا ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة ، فإن المعنى الثانى للخير الاجتماعى يضع كلمة الخير أولا ، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير .

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى ، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدى إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات ، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد ، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها ، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية الخير فينا ثم نتتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير .

كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيت إننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى . إن الفلسفة الأخلاقيـة يقول بوزانكيت « لاتستطيع أن تفعل شيئا إزاء إرشادنا إلى السلوك ، فهى لاتستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشتق بواسطتها ـ بعملية استنباطية ـ الصواب من الخطأ فى سلوكنا »[٢] . إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفهامنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بمبادئنا الأخلاقية .

---

(١) Ibid, p. 38.

(٢) Ibid, ch. VII, p. 161.

وبما أن بوزانكيت لايؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كانط الذى جعل كتابه نقد العقل العملى الخالص أساسا للاخلاق ، ووضع فى هذا الكتاب صيغا وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى ، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول « إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى »(١) . ويرى بوزانكيت أن « مجال العقل لايكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى نفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق »(٢) . وهنا عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق ، ونبذ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التى تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطىء ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذاك . إن الحياة عند بوزانكيت « ليست اختيارا بين ما هو أبيض وما هو أسود ، إنها عمل واستنباط واختراع »(٣) . ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تفيد .

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيت بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة ، والتى تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها . وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لايعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

إن حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروفى وبإرادتى الأخلاقية وبفهمى وبمدى

---

(١) Ibid, : ch, VI: p. 157.

(٢) Ibid, : p, 157.

(٣) Ibid, ; p, 154,

ارتباطى بالقيم ، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيرى فقط وإنما خير الآخرين .

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تريني ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل؟وكيف يكون سلوكى أخلاقيا ؟ وكيف اتجه اتجاها سليما والنصح لايجدى وليس أمامى صيغ أو قواعد تحدد لى السلوك الأخلاقى ؟ يجيب يوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكى أخلاقيا ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم ، والاتجاه السليم يقول بوزانكيت « يعتمد على تكوين للإرادة الخيرة فى الذات ، تلك الإرادة التى تمرست وتدربت جيدا بواسطة نسق مترابط من القيم » (١) . وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضيا فى اتجاهه السليم ، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام . ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لايكفى ، إذا يجب أن يتوج هذا تكوين إرادة خيرة ، فالمعرفة والتقدير وحدهما لايجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة : إرادة أن أسلك سلوكا خيرا سليما ، أى أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة » (٢) .

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه ، وأن التناهى نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدودا غير مكتمل . ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فإننا ، إذا عرفنا

---

(1) Ibid, p. 133 .

(2) Ibid . p. 134 .

ماهى القيم وماهى خصائصها العامة ، وإذا عرفنا ماهى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لها ، والتى لاتكون محددة بأحكام مسبقة ، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم »(١) ، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقى سيرا أفضل مايكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى .

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقى فهو مدى كبير وكلى . وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقى لايجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون « واجبك فى كل مكان تجده فيه »(٢) .

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل ؟ فليس هناك مبدأ عام نستق منه معرفتنا بماذا نفعل ، ولكن هناك محاولة التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها . وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتى الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى ، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد فى الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص . وباعتبار أن القيم غير شخصية . أما المشكلة الرئيسية هنا فهى تتمثل فى كيفية استطاعة وجودنا الإنسانى المحدد أن يجمع بين « الأحسن » وبين « مانستطيعه » .

وينادى بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير

---

(١) Ibid, , p. 147.

(٢) Ibid. ; p. 158.

الأسمى ، وهذه تضحية عظمى إذ أن « وجودنا ليس محدداً فى ذاتنا ، ولكنه يدخل فى وحدة الأرواح »(١) . ومادامت أرواحنا متصلة فى وحدة كبرى ، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب فى الحياة الأخلاقية .

الغباء والشر والعقاب :

الغباء : يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Inlelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفا للجهل Ignorance و. يكون الجهل سببا فى الغباء ولكنه لايكون هو الغباء ، إذ بينما يعنى الجهل « فقدان المعرفة ... فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية ... أى يعنى على وجه خاص الغباء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق »(٢) . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو « عدم الاستجابة للقيم »(٣) .

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء « فكل ضيق أفق يتضمن غباء ، وكل فرد ضيق الأفق فى بعض النقاط »(٤) والعلاج هنا إنما يكون فى اتساع الأفق ، أى فى اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التى لانعرفها . وفى هذا يقول بوزانكيت « أنت لن تستطيع أن تتعامى عن القيم بدون أن يكون جهلك سائدا ، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة »(٥) .

(١) Ibid, p. 153.
(٢) Ibid. ed. IX- p.217.
(٣) Ibid, p. 218.
(٤) Ibid, p. 232.
(٥) Ibid p. 236.

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غباء مستحكم ، إذ أن قادة كل أمة يتعامون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع .

الشر : « لايحتوى الشر على أى خير ، ومن ثم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة »(١) . يروم فيها الخير محق الشر وإبادته وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها ، ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى مالانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير فى معركته معه ؟ وإذا كان الخير سينتصر يوما فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى نلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب ؟ وكيف سينتهى ويتلاشى .

لقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى(٢) . وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة ، فهذه وقائع موجودة ، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريبا ، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار . والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن « وليست له صلة بالخير »(٣) . ولما كان الشر حقيقيا وموجود وجودا واقعيا ، فمن المستحيل أن يفنى تماما من عالمنا هذا ، ولكن مايحدث هو أنه إذا ماحورب فإنه يقل ويتناقص فقط . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت ، انه لن

(١) Ibib. ,ch V,p. 89.
(٢) Ibid. , p. 90,
(٣) Ibid, ; p. 91.

المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ كيف يكون متأكدا من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم (١) ؟ » .

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكى تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماما نظرا لتناهى المخلوق وحقيقية الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون « فى عالم آخر له ظروف مختلفة » (٢) .

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سيفسخه كمال المستقبل ؟ (أى الكمال فى عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم ؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور ، ويزيل الآلام ، ويحقق كل الأخلاقيات التى لم تتحقق . ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ أن فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال « وعدم كمالنا هو شر » (٣) ، لأنه يتضمن أننا نخطىء ونمارس الأنانية ، فكيف نحل هذه المشكلة ؟ هنا يقول بوزانكيت « إننا إذا لم نعرف بطريقة ما ، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا ، نستطيع أن نهرب بواسطته من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة ، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا » (٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم

---

(١) Ibid : p. 93.
(٢) Ibid. , p. 94.
(٣) Ibid. : p. 96.
(٤) Ibid , p. p. 96 - 97.

طبيعته المحدودة ، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص ، إذ لو كان كله خيرا لكان كاملا . يقول بوزانكيت « لا يمكن أن يصل الكائن المتناهى إلى الكمال فى ذاته ، لأن التناهى يمنع الكمال » (١) . ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيها جانبا لكى يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية .

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنبا إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة ، يساعدوننا على تجنب الشر وإتباع الخير . كما يرى أن « حب الإنسان والله يشوقنا فى الوصول إلى القيم العليا ، وإلى الحياة الخيرة وفى كلمة واحدة إلى الخلاص » (٢) وهذا نزعة مسيحية عند بوزانكيت .

العقاب : هل هناك ضرورة العقاب ؟ وهل من الضرورى أن يكون العقاب من خلال الإيلام ؟ وما هى طبيعة العقاب وماهيته ؟

إن بوزانكيت يبدأ فى معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التى تقف ضد فكرة العقاب ، وتثور عليها ، وتنفر منها . ويمكن إجمال هذه الاتجاهات التى فى خمس نقاط رئيسية هى : ـ

١ ـ التطور فى الأفكار التربوية والمذهبية ، والذى غطى مشكلة طاعة الصغار وامتثالهم تغطية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التى لا تحبذ الإيذاء البدنى أو الإيلام الجسمى أو الفكرى .

٢ ـ إتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجزائية أو العقابية .

---

(١) Ibid, P, 102.

(٢) Ibid ; p. 124.

فذلك الذى يواظب على المثول أمام الشرطة . يتعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذى يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضا شرورا لم يكن يعرفها من قبل . وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣ ـ اتجاه النظرية التى ترى أن السلوك الأخلاقى السيء يعتبر مرضا من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه .

٤ ـ اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر . فادام الشر قد وقع فى الماضى، فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ماوقع من الشر مضى وانتهى ولاسبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه . ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لامعنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفس بالنفوس .

٥ ـ اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسئولية ، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فلن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل مايذهبان إليه ، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب : فتربية الأطفال أو الصغار ، وتقويم سلوكهم ، لايدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة»[1]، وبالتالى لاتدخل فى موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى « لايمس فى الأساس مسألة العقاب »[2]، إذا ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب

---

(١) Ibid, . ch ' vIII ,p, 183,

(١) Ibid , p, 1 5,

من مراكز الشرطة أو يدخل السجن ؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاها حديثا يجعل من السجون مأوى للانضاج والتقويم الإصلاحي العقلي والبدني والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسئولية هي شيء لا يمكن قبوله ، وإذا كان كل فرد غير مسئول ، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذي يجعل من السلوك الأخلاقي السيء مرضا لا بد من معالجته ، فإنه اتجاه « ينكر ضرورة العقاب كلية » (١) أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذي لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق . وإذن فهذا الاتجاه غير كاف في تناول مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، أن ماهية العقاب تقوم في أنه « يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي »(٢). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالي وهو : وما هو الخير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شرا ! ألسنا هنا نضيف شرا جديدا إلى الشر القديم أو نضيف ألما إلى ألم ؟ .

ويجيب بوزانكيت بالنفي ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Annulment ، إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين . وعلى ذلك فليس الألم أو الابتلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم يلغ الفعل الضار

---

(١) Ibid. : P. 187.

(٢) Ibid : P. 189.

أو الشرير ، فإنه سيصبح قاعدة ، ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل ، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقى . ومن ثم يصبح « العقاب هو سلب للارادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية فى طلبها للخير ، وهذه هى طبيعة وخاصية ... وقيمة العقاب »(١) .

ويلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة . ويرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقى ، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيت هو مانجده « فى المبدأ المسيحى القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب »(٢) وأن هذا يكون أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة . بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة . ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيتين ؟

الضمير :

كثيرا ما نتساءل حينما تعترينا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره « كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره »(٣) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائما إذا أطاع ضميره ؟

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا « حينما لا نوافق على سلوكه ، فإنه لا يكون مطيعا حقيقة لضميره ، ولا يمكن أن يكون مطيعا »(٤) .

---

(١) Ibid, p, 195,
(٢) Ibid, p, 200,
(٣) Ibid, X p, 249,
(٤) Ibid, p, 246,

وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا ، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول . فالضمير يقـــول بوزانكيت « يبدو فى بعض الأحيان غير عادى ، وكثيرا من السلوك النابع عن الضمير يكون غريبا وغير معقول(١) . كما أن الضمير ينبع عنه فى بعض الأحيان سلوك تافه زهيد ، وفى أحيان أخرى سلوك تعسفى جائر . ثم كيف يكون الإنسان مطيعا حقيقة لضميره ؟ وكيف يكون مطيعا طاعة غير حقيقة لهذا الضمير ماهو معيار الحقيقة هنا ؟ . أليست هذه صعوبة عاتية ؟ .

يقول بوزانكيت لكى نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ماهو هذا الضمير ؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحيانا وغريبة أحيانا أخرى ؟ زهيدة وتافهة أحيانا وتعسفية وتحكمية أحيانا أخرى ؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم فى وصف الضمير منها : أنه صوت الله فى القلب ، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله . وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلا « ياصوتى الخبير »(٢) ، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا ، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر . ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها لاتعنى إيضاحية تجريبية أو استنباطية . أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد ، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل ، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساسا بالعمل وبالسلوك .

ولكن ما هذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منـــذ برهة ؟ يجيب

---

(١) Ibid, : p. 249.
(٢) Ibid, , p, 250.

بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice ، وهو لا يحدد أى اختيار ، إن مايحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا »(١) . ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لايمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة ، أو خلال الاستدلال من مبادىء عامة إلى حالات جزئية لأنه « رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى »(٢) . وهنا أيضا نجد بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كليا ؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لايجزىء الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته ، كما أنه لايجزىء أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لاتجزىء فيه ولاتفصيل . بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات ، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقا يتم به تكيف سلوكك مع الكل .

وإمعانا فى إسقاط العقل والتعقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن نتناقش مع ضميرنا ، أو أن نتحرش به ، لحيث يكون حكمنا كليا وواحدا لايوجد نقاش ولامقدمات ولانتائج ولاتبريرات أو تعليلات ، لحكم الضمير هو حكم على فعلنا فى ضوء الكل أو هو حكم كلى لايحتمل نقاشا أوجدالا . إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل . لكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير

---

(١) Ibid, : p. 250

(٢) Ibid. : p. 551.

هل العقل ، فإن الضمير يكون مشغولا فى بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكما مسبقا كامنا فى أعماقه . وكيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير فى الوقت الذى نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدى وكل نقاش وكل تساؤل ؟ فى الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيما . فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطا بالاختيارات الأخرى كلها ومراعيا لها كلما كان عملنا هذا عظيما ، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به ، فإن عملنا هذا سيكون زهيدا وهكذا . وعلى ذلك فالضمير لكى يكون نيرا يجب أن ينبثق « عن النسق الاجتماعى والتعليمى وعن الرأى العام وعن القيم »[1] .

ولكن هل الضمير دينى ؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففى المعانى السامية تتشابه أفعال الدين مع أعمال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لادين الأحد أو الوثنيه أو الخرافية .

ويمكن ايجاز مناقشتنا عن الضمير هنا فى نقطتين :

الأولى : أنك لاتستطيع أن تكسب حربا توجهها إلى الضمير ، كما أن النقاش مع الضمير لايجدى فتيلا فطبيعة الضمير لاتأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستنباط العقلى .

---

(1) Ibid , p. 268

والثانية : أننا يجب أن نقبل الشيء وضده أى نقبل الضد والاعتراضات عليه ، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا « النسق والاعتراض عليه جنبا إلى جنب »[1] سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة ، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأ نه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة ، أو بالمعنى التفاؤلى الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ما تعارض أو ما اتفق ، وذلك لأن الاعتراض يحيطنا علما بالجانب الذى نجهله من الحقيقة .

تعليق ونقد :

١ - نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد ، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق . إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لايتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية ، كما أن فعلنا الأخلاقى لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية . إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة . ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا إرتبط بنسق مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيرات . إن مبدأ بوزانكيت الميتافيزيقى « الحقيقة هى الكل » ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق . كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينسحب بدوره أيضا على الإختيارات الأخلاقية . فالإنسان حينما يختار خيرا يجب أن يضع نصب عينيه سائر الإختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لا تتعارض معه . نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك الأخلاقى ، بل نجد بوزانكيت على العكس من ذلك حريصا على فكرتى الكلية والترابط ، وهو فى حرصه ذلك نجده

---

(١) Ibid., p. 260.

ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق ، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلى بعيدا بكل مانستطيع . إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقى ، بساطة لاتقبل التحليل ولا التركيب ، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل . إننا هنا — وفى كلمة واحدة — أمام أخلاق مؤسسة على فكرتى الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقى الذى ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هى الكل .

٢ - نادى بوزانكيت بالكلية ، ونأى بنفسه فى ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاها معينا ينحاز إليه . أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح فى آرائه عن الحياة لأجل الآخرين ، وفى آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية ، وفى مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعا مها كانوا ، وفى إجابته على السؤال وهل الضمير دينى ؟ اشترط أن يكون الدين كليا لا دين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية . ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز فى الأخلاق إلى الجانب المسيحى فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية . فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط ؟

الفصل الخامس

الدين عند بوزانكيت

٭ ٭ ٭



الفصل الخامس

الدين عند بوزانكيت

مقدمة

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدائر الدينية . فهزتها بعمق فى كيانها ، وأصابتها فى الصميم ، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين . وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل فى مسائل الدين . والدين فى أساسه يعتمد على العقيدة ، وعلى النقل ، وعلى الحدس والذوق والوجدان . بينما تعتمد الفلسفة على الفكر ... وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج .

وأتت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم ، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير . وقامت أمامهم المشكلة الكبرى ، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين . وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة "مواقف ومواقف وصولات وجولات ، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف ، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين ، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقته حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه .

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكى يتضح لنا موقف بوزانكيت إزاء الدين اتضاحا كاملا ، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيرا نعلق على اتجاهه الدينى .

١ - موقف بورانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة :

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين . ولقد كان فيلون متمسكا بقواعد دينه ، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة اقدس وأسمى من فلسفتهم ، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة ، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة الدين .

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر ، إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة ، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة . أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الافلاطونية والارسطية والرواقية والابيقورية . ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين . ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول (أو بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بإله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل ولذلك فقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين ، حتى إذا ما جددتها مدرسة الاسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالافلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها . وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين : الافلاطونية أو الافلاطونية الجديدة بأجلى صورة فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى

القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى ظهر فيه القديس توما الإكوينى فأحل أرسطو محل أفلاطون فى الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل فى أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية . أما الفلسفتان الأخريان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية فى قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة فى جانبها الأخلاقى ، أما ثانيتهما وهى الأبيقورية المغرقة فى اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر ، وصار لفظ أبيقورى عنوانا على الإلحاد والاستهتار .

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحى كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة ، منهم كليمان الاسكندرى عام ١٥٠ — ٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥ — ٢٧٠ م . والقديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى وتوما الإكوينى فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وآخرون غيرهم .

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامى ، نجد أن الفتنة اليونانية أى الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووفقوا بينها وبين الدين الإسلامى ، ورفضها البعض رفضا تاما . ولعل أول من سار فى طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندى الذى يعتبر « أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك فى محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة »(١) كما سار الفارابى فى نفس المسار فحاول جاهدا أن يوفق بين الحقيقة التى تجىء بها الفلسفة ، والحقيقة التى يجىء بها الدين ، كما وفق فى كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » أى بين أفلاطون وأرسطو . والمسألة

---

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٤٧

الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله ، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول « والله مباين بجوهره لكل ماسواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له لشيء آخر سواه » (١) . وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والامكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى .

وعلى عكس هذا الإتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاها آخر يفصل فصلا لاسبيل له إلى الإتصال بين الفلسفة والدين ، منهم مثلا السجستانى فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله . ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث ، فقال « ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة ، وأن يضموا الشريعة فى الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدام . قيل له ولم ؟ قال : إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحى » (٢) . ثم يذهب السجستانى إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكنا لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل . ولكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك ، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص٣ .

(٢) التوحيدى : الامتاع والمؤانسة . ص ٦ — ٧ .

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التي هاجمها بها الغزالي فنجده يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ويبين أن الغرض من تأليفه هو « تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه تناقضها »(١) وما زال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق.. عن طريق الوحي.. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة هي مبدأ كل المعارف وأسماها ولا يجب أن تتدرج بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائيا عن الفلسفة ورافضا لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: « فاعتبروا يا أولي الأبصار » وقوله « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث، فلما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين، فتظهر الفلسفة الإسمية في انجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوما عنيفا واتصفت بالجمود والعقم

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين . بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الدينى التى قادها (مارتن لوثر) احتجاجا على الانحرافات وفساد الكنيسة والتى كان من ثمارها ظهور البروتستانتية .

والعصر الحديث فى الفلسفة يبدأ بديكارت . ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، خصوصا فى إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير ، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازما فى تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصا بالنسبة للملحدين . وهذا ثابت فى رسالته إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس، وإلى رجال اللاهوت . وقد سار فى نفس اتجاه ديكارت بسكال الذى صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيرا من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين ، (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية فى الله ، (وباركلى) صاحب مذهب اللامادية، (واسبينوزا) الذى تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شىء فى الله ، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة فى كل شىء . وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفى حول الله واللاهوت ، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعا بحثا فى صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط .

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز ، ولوك ، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا ، وتتمسك بالتجربة ، وتنحى ما يمت الدين بصلة . ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة فى نظرية المعرفة واقده

أثرت هذه المجموعة فى فلسفات التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير ، وديدرو ، وكوندرسيه) تنادى بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل فى كل شىء الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل .

كما وتظهر فى القرن الثامن عشر أيضا فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى . ولا يهمنا هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة : فلقد انتهى كانط فى نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظرا لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو أحد شقى المعرفة عنده ، تلك التى تقوم على عنصرين هما الحس والعقل . ولكن كانط عاد فى نقد العقل العملى الخالص فقبل ما رفضه فى نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للايمان والسلوك الأخلاقى . فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين فى نقد العقل النظرى الخالص ، وموقف قبول فى نقد العقل العملى الخالص .

أما فى القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر فى ألمانيا وفى بعض أنحاء أوربا ، وتتجه إلى ما هو غيبى ، ولذلك تجىء فلسفاتها مأونة بالدين التقليدى . أما فى فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية فى الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة متوسطة بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العلمى .

ولن نعرض لموقف الفلسفات المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددها واختلافها من فيلسوف لآخر ، إذ الذى يهمنا فقط هو الدراسة المتفحصة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة .

إن بوزانكيت يرفض رفضا تاما الصلة بين الفلسفة والدين ، فالعقيدة عنده مناقضة النظر ، والدين مناقض للفلسفة ، والنقل مناقض للعقل . يقول بوزانكيت « إنها العقيدة التى تناقض لا المعرفة ولكن النظر ، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك فى العقيدة ، أما النظر فإن العقيدة تناقضه ، لأنه من الضرورى لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما نبقى هنا »(١) . ويقرر بوزانكيت أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب فى حد ذاته ولكنه لا يقبله فى مجال الدين فيقول « ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءا من الدين » (٢) . ويذهب بوزانكيت أيضا إلى أننا حينما نعمل الفكر فى حقائق الدين ، إنما نضعف هذه الحقائق ، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيت « عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار .. » (٣) .

وكلما وجد بوزانكيت نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله « ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد (٤) ثم يقرر أن هذا النظر لا نحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو « أن نبقى على عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة » (٥) .

كما يقرر بوزانكيت فى نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين . وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيت

---

(1) Bosanquet, B , What religion is, ch. 1, p. 0.

(٢) Ibid. ch 3. p. 33,

(٣) Ibid. ch. 7 p. 6

(٤) Ibid. : ch4 p. 41,

(٥) Ibid. : ch. 4. p. 41,

ما يمكنك . ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص، فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك ، والدين هو الإخلاص الأعظم » (١) وبالمعرفة وبالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم .

ويرى بوزانكيت « أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة »(٢) وأن الألم يمتد عبر العالم كله . وهو مستقل عن الخير أو الشر ، ولذلك نقول أنه أكثر إتساعا وأشمل طولا وعرضا .

وينبع الألم او العذاب من عدم اكتراث المخلوقات بمصالح بعضها البعض ، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط ، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعوريان . ويذهب بوزانكيت إلى ان الألم او العذاب شيء ضروري ولازم ولا يمكن تجنبه ، وان الاعتقاد الديني لا يمدنا بالتخلص منه . يقول بوزانكيت « إن الاعتقاد الديني لا يبدو إنه يعد بالتخلص من العذاب ، ولكن يبدو انه يقترح على العكس من ذلك ان العذاب لازم او لا يمكن تجنبه » (٣).

وينتمي الألم او العذاب إلى الروح الدينية من جهة ، وإلى العالم المتناهي من جهة اخرى . ويعتقد بوزانكيت أن « الألم ليس هو الوجه الأوحد للحياة أو المسيطر غالبا » (٤) ولكن ما يبدو لبوزانكيت هو أننا إذا خصصنا التجربة

---

(١) Ibid. , ch. V , p , 49,
(٢) Ibid , ch. VI, p . 53,
(٣) Ibid. , ch. VI, pp, 53-54,
(٤) Ibid. , ch. VI, p , 60

الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالا للألم أو العذاب أيا ما كان من ضآلته أو قلته ، فإن هذا يجعلنا نجمد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية ، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاما ، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية ، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه .

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيت أنهما يبدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين . وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية ، فكذلك نجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة ، ومحاولة سبر أغوار ملامحها بالعقل وبالفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة ، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى ان نقبلها قبولا لا تمحيص فيه ، لا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمها وتقويضها . والدعاء يقول بوزانكيت « هو التأمل فى أقوى معانيه » ⁽¹⁾ وهو « يساعدنا على أن نحقق . وأن ندخل فى الوحدة التى ما هى إلا العقيدة الدينية » ⁽²⁾ . وتسير العبادة على نفس الخط الذى يسير عليه الدعاء كما انها تتبع نفس المبدأ . والعبادة فى حقيقة الأمر إن هى إلا إتجاه فى الشعور وفى الفكر وفى الطقوس . ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفى ، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين .

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة ، مما يجعله راسخا فى القلوب ومتعمقا فى الوجدانات إن من يوجه الدعاء ، ومن يقوم بالعبادة يتحد فى نفس الوقت بالذى يوجه دعاءه

---

(١) Ibid. ' ch. VII, p. 67.

(٢) Ibid ' ch. VII. p. 67.

كذلك يصل بوزانكيت فى بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج ، ولكنه يحذرنا من التفكير فى هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال دينى . يقول بوزانكيت « إذا فحصنا وفكرنا فى هذه النتائج وجدنا أمامنا أمراً له دهاؤه الكبير وضلاله الدينى الخطير »(١) .

وفى مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة . يقول بوزانكيت « نحن أرواح ، وحياتنا متحدة بالروح التى هى كلية وخير ، ومن ثم فنحن خالدون بالتأكيد ، وبطريقــة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة . وهذا أمر ليس للمناقشة ولا المحاولة فى جذب ما تحب أن تعتقد فيه ، وما يعطيك القوة ، إنه فقط طريق التمسك بالمركز »(٢)

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين ، أنه يحثنا دائماً على أن نبعد الفلسفة عن الدين ، وأن ننحى عن العقيدة كلا من العلم والمنطق . أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز ، وأن نبقى فى حالة اتحاد معه . وهذا التمسك ينهار ، وذلك الاتحاد ينفصم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا . إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كالأطفــال الصغار فى عدم أسئلتهم وفى براءتهم وفى قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق يقـول بوزانكيت « كالطفل الصغير ، هذه العبارة سوف تقابلنا فى كل جوانب الدين . إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى ، ولنأخذها ببساطة . وألا نسمح للاستدلال المراوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لهـا . وإذا سأل

---

(١) Ibid. : ch 5, P. 47.

(٢) Ibid. : ch. III, pp. 25 - 29.

أحد « وكيف يكون هذا ممكنا » فعلينا أن ننظر فى وقائع الطبيعة البشرية ونجيب لأنه فى النهاية ، لايكون هناك شيئا آخرا ممكنا (١) .

وبوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير ويرى أن كبار الفلاسفة إنما يعودون لكى يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتى إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه . وهم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار فى البراءة والبساطة والقبول .

وخلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو : انه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين ، وتقضى على الإيمان ، وتزعزع العقيدة . إن المسألة لاتعدو أن تكون كما يقـــول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن أعتقد وحسب »(٢). وفى هذا الغناء .

* * *

ب ـ الدين عند بوزانكيت : ماهو وما هى عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكى أخلص ؟ » ، فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف ابدأ بالذى اعتقد انه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهى :

---

(١) Ib'd : ch. II, P. I9.

(٢) Ibid. : ch. I, P. 10.

ماذا أفعل لكى أخلص »(١) ولكن ما الذى نخلص منه ؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة ؟ ويجيب بوزانكيت : لا هذا لن يجدى نفعا . أنخلص من الخطيئة ؟ . ويجيب بوزانكيت : إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه سنظهر ضآلته وضحالته ، إذن ما الذى نخلص منه ؟ ويجيب بوزانكيت : «نحن نخلص – إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة – من الإنعزال ، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشىء . . . عظيم »(٢) وإننا يقول بوزانكيت « لا يمكن أن نخلص كما نحن ، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن ، وإننا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شىء نبقى بواسطته كما نحن ، ومن ثم ندخل فى شىء جديد »(٣) أى أننا نخلص إذا ما ارتبطنا وابتعدنا عن الإنعزال . ويؤكد بوزانكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر « لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشىء » « فكن كليا أو التحق بكل » و « لا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل »(٤) .

ويقرر بوزانكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته يرينا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة ، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما ، ويذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وتهون الحياة أمامه فيقول « وأفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما »(٥) أى دون أن يرتبط بشىء ما .

---

(١) Ibid. : ch. 1. p. 3.

(٢) Ibid. , ch. 1. p. 6.

(٣) Ibid. : ch. 1 pp. 8-6.

(٢) Ibid, , ch. I. p. 12.

(٥) Ibid. ' ch. I. p. 6.

ولكن ما هو هدف الدين وما هى روحه؟ يجيب بوزانكيت «بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتاك . ه أن يكون لديهم هذا الدين سواء أما رسوه أم لا »(١) ومن هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه ترتكز أساسا على هذا الخير والخير عند بوزانكيت «ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة ، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود ، أنه الحياة ، والروح ، والمعنى ، التى علينا أن نضيفها ، وأن نحارب من أجلها »(٢).

والشىء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيت مع النظار والفلاسفة ، وهذه مسألة ناقشناها فيما سبق . «والعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان ومتكاملتان هما الإرادة والحكم ، والإرادة والحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين ومكاملتان كلا منهما تتضمن الأخرى . وكلاهما يعنى الإندماج فى الخير ... » والحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيت إنما تتبلور فى الإخلاص والنقاء القلبيين . وللعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيت «فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن «أعتقد وحسب » (٤) .

وبالعقيدة ، وبالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة والتغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر ، ويبغضه ، وحينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير

---

(١) Ibid. , ch. 1 p. 8.

(٢) Ibid. , ch. III, p. 42.

(٣) Ibid. , ch. I, p. 9.

(٤) Ibid. , ch. I, p. 10.

الأعظم . وهنا يقول بوزانكيت تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف ، وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله سوف) تجيبه : (لا : أنا فى الله) .. أنا فى السماء .. فى داخلها .. فيه .. ولن أتركه إلى الأبد .. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى ، ويمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى ، ولكننى أنا أعيش فى إرادة الله ، حياته ستصبح حياتى ، وإرادته سوف تصبح إرادتى ، وسوف أموت باستدلالى حتى يتمكن لهأن يعيش فى ذاتى،وتصبح كل أعماله هى أعمالى » (١)

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف ، وينأى عن العقل . إن الدين عنده يصبح تجربة دينية ، يتكلم فيها الإنسان مع (صوت واحد) (٢) أى مع الصوت الإلهى أو مع الله .

ويقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو مايعتقد أنه الدين ، وأن هذا الاساس البسيط للدين كاف ، ولانحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه . وفى هذا الاساس البسيط ترتكز معانى السلام والنصر والخلاص . نحن لانحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير ، ولانحتاج إلى العقل الماهر ، ولانحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ . إن مايدعونا اليه هو أن نكون (كالاطفال الصغار) براءة وقبولا وطهارة .

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال ، بأن نلتحق بالكل ، أى أن نخضع أو نستغرق فى وحدة أكبر وأعظم حبذا لو كانت الخير الاعظم . فأين حريتنا هنا ؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا أن نقول بأن الكائن ينزل أى

(١) Ibid ch. I, p.p. 12-13

(٢) Ibid. ; ch. I, p. 12.

شيء بذاته مادامت حقوقه كلها وتأثراته كلها معتمدة على وحدة هو تابع لها ! وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون في إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل ؟ أي هل يكون سلوكه كله تابعا من الحتمية وخاضعا لها ، ومن ثم لاتكون لقوته الذاتية ولحريته أي تأثير على سلوكه ؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أي شيء ؟ ويجيب بوزانكيت في الدين لايجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا ، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية ، وأن ندخل فيها بأكمل مايمكننا ، فالدين لايشبه أي شيء آخر ، ففيه مثلا « خارج الضعف تصنع القوة » (١) ومن الحتمية تقوم الحرية ، وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال . إنك لاتفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعا باتحادك مع الوحدة العظمى ، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لايخلص الإنسان فقط وإنما يكون « حرا » و « قويا » أيضا(٢).

أما عن هذه الوحدة أي وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها ، إن « على المرء فقط » أن يغمر نفسه فيها ، أو يجعلها تغمر نفسها فيه » (٣) .

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة ، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الارواح في مجتمع القديسين ؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز ؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين ؟ إن بوزانكيت

(١) Ibid, ch, II.p. 17.

(2) Ibid, ch II. p, 20.

(٣) Ibid ch, II, p. 27,

لايقرر شيئا من هذا ، لأن الامر هنا ليس موضوعا للتحديد العقلي والفكري ، إن الأرواح تتحد ، وهذا يكفي . يقول بوزانكيت ، إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها بالبعض الآخر ، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين »(١) . ويقول بوزانكيت بعد ذلك « ويجب أن نفكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة ، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة وحيا أو إلهاما من جهة وآلة من جهة أخرى للارادة الإلهية »(٢) . والنتيجة هنا هي أن هناك اتحادا بين الله والإنسان والطبيعة .

ويرى بوزانكيت أن الدين لايعوق تقدم ورفعة الحياة ، كما أنه ليس أفيون الشعوب ، كما ذهب إلى ذلك ماركس ، فلرجل الدين عند بوزانكيت « فهم صادق بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة ، أنه يحتويهما في ذاته ، وهما متصلان أوثق الاتصال بالخير الذي يتحد به »(١) . ومادام الامل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والإزدهار لا إلى التأخر والجمود .

والآن لمقترب عن كثب لنرى آراء بوزانكيت في طبيعة الخطيئة ، وفي الألم أو العذاب ، وفي الابتهال والعبادة وفي المزاج الديني .

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت ان النفس التي كرست نفسها للخير والكمال تشعر في نفس الوقت بأن ذاتها محدودة ، وان إرادتها الخيرة ناقصة ، وأن العالم الذي تحياه ناقص وشرير . وعلى ذلك فبينما لاتسلم هذه النفس بشيء

(١) Ibid. ch. III, p. 59.

(٢) Ibid, ch, III, p, 80,

(٣) Ibid, ch, III, p, 89:

على أنه حقيقى سوى الخير ، فهى تسلم أيضا بإرادتها الناقصة والمحاطة بشىء من الشرور ، كما تسلم برداءة العالم الموجود ، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة ، وهذا العالم الردىء ينتميان إليها . ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة وضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه « الإرادة الزائفة هى الخطيئة » (١) .

إن الخطيئة عند بوزانكيت هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، ومادامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط إرادتها الناقصة وشرور العالم ، فهى كثيرا ماتقع فى الخطيئة ، فالخطيئة متصلة بالنفس مادامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية .

إن الخطيئة يقول بوزانكيت هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير ، إنها التناقض الذاتى العميق الذى يذيب ويحطم كيانى الفعلى، أنها تجسد للتناقض المريض أو الثورة التى تبقى فيها هنا . أما الخير فهو يحمل فى طياته جوهر نصره ، فى معاركه وفى نضاله ، وفيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها »(٢) .

ولكن ما العمل ؟ يقول بوزانكيت : لاتخف فإن « الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكى ترى ماذا يقصد بالخطيئة »(٣) وإذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر

---

(١) Ibid. : ch V. p. 46.

(٢) Ibid. ; ch V, p. 49.

(٣) Ibid. ; ch V, p. 49.

« وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التى تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض فى كل المشكلات والصعوبات . وهذا ليس عملنا هنا ، فنحن لانستطيع جميعا أن نصبح فلاسفة ماهرين ، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالما غريبا ، إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك » (١) . بل إن بوزانكيت يحذرنا فى فقرة أخرى من كتابه « ماهو الدين » من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول « ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ماهو خالد فى كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع » (٢) .

ترى أيهمل بوزانكيت إذن أهمية الفلسفة ، وأهمية المنطق ، وأهمية العلم ، مادامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب ، وتحلل المسائل ، وتجادل أجزاءها ؟ ويجيب بوزانكيت لا .. إن للفلسفة أهميتها ، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين ، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق والعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالها ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم ، وهنا يقول بوزانكيت إن « العلم والمنطق لها حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين » (٣) .

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لاتقبل الانقسام ، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكى يقسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه

---

(١) Ibid, , ch. II p. 20.
(٢) Ibid , ch. II pp. 27-28.
(٣) Ibid. ch, IIIp. 29.

سرعان مايتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيت «وإذا استطعت أن تجزىء هذه الوحدة وأن تعيد ترتيبها فى أجزاء فأنت بذلك تحطمها »(١) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل و التركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين . إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ماهى إلا إرادة ، والمزاج الدينى هو « أن تكون أيضا كليا وغير متسائل » (٢) .

وكما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الدينى ألا يكون الفرد متسائلا أو مستفسرا أو مجادلا وأن يكون كليا و بسيطا ، أى كما اشترط بوزانكيت هنا ألا تدخل دائرة الفلسفة فى دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الدينى ، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه فى كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود .

وفيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت « وفى النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها بالبعض الآخر ، ويقرر بأن هذا مضمون أو مكفول فى لباب كل دين ، ولكن حين يعن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل ، فهنا يقع الخطأ الكبير الذى لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل « وهل إذا سألنا أكثر فهل تكون أسئلتنا منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته ؟ » (٣) ثم يقرر بتهكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون فى أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاءهم اليها » (٤) .

( ) Ibid. , ch. II p. 21

(٢) Ibid. , ch8 p. 79.

(٣) Ibid. . ch, III p. 29

(٤) Ibid, ch, III p. 29

إليه وبالذى يعبده ، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق ، ويجعلان إيماننا بالله أعمق .

ويعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آدب الدعاء . فلقد كان لدى أحد الوزراء إبن مريض وعلى وشك الموت . وكان هذا الإبن محبوبا من هذا الوزير لدرجة كبيرة ، ولذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة ، وكان يشكو بمرارة . وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك ولكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالقك ، وعندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا . وهذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع ، وأن يبتعد عن الجرأة وعن التحدى للقوى العليا أى قوة الخير الأعظم .

أما المزاج الدينى فمحوره أن يكون كل منا « كطفل » أى أن يكون كل منا بسيطا وغير متسائل وبريئا ومخلصا وصادقا إلى أكثر الحدود . إن الدين يقول بوزانكيت «هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ماهى إلا إرادة والمزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا وغير متسائل »(١) .

ويرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة ، أى إلى العقيدة الجيدة العظمى ، وإلى الإخلاص فى الحالة والمزاج ، وإلى أن يهتم بدينه أساسا ، وأن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه ... فإنى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما »(٢) .

• • •

---

(١) Ibid · ch. VIII. P. 79.

(٢) Ibid. ، ch. VIII, p. 80.

ح - الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة ، ولقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ورأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى والفكرى والفلسفى . وكان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان ، وألا يلهينا الاستدلال المراوغ عن عمقه وتأصله فى نفوسنا وقلوبنا ، كما كان يرجو فى نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة ، لا يعقده الحوار والجدال ، ولا تزيده الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يذهب بجمال ورونق تلك البساطة .

وطبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلا منا أن يكون بسيطا «كالطفل الصغير» بريئا غير محاور أو مجادل ، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ ، كليا غير تجزيئى للمسائل أو محلل لها . ويقول بوزانكيت إن عبارة «كالطفل الصغير» سوف تقابلنا فى كل جوانب الدين ، إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة»(١) والتجربة العظمى عند بوزانكيت هى أن نعيش فى حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هى أفعاله ، وأفعاله هى أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء . ولا داعى عند بوزانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد ، أو لنسبر أغوار العقيدة الدينيـــة أو نحللها . إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة ، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها . لذلك نرى بوزانكيت يقرر أن المسألة لا تعـــدو أن تكون ببساطة «صرخة من قلب الدين فى كل وقت أن «اعتقد

---

(١) Ibid. : ch II, p. 19.

وحسب » (١) .

فى الاعتقاد البسيط إذن الغناء ، بل وفى البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية .
ويذهب بوزانكيت إلى أن أى انسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك ، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها ، قابلا الدين ككل دون أن يستفسر ، قانعا ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها ، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا . وفى هذا يقول بوزانكيت « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة .. فإنى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما » (٢) .

ويحذرنا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها ويقول « .. وعندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور » (٣) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التى نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون « .. الحقيقة .. المأخوذ ببساطة كلية هى الدين » (٤) .

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هى البساطة ، وهى ترتبط بالخاصية الثانية وهى الكلية والوحدة والترابط . أما بخصوص « الكلية » فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كليا وأن يلتحق بالكل ، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين ، ولا يمكن للانسان أن « يصبح كليا

---

(١) Ibid : ch.I ,p.10
(٢) Ibid : ch , VIII p. 80
(٣) Ibid. : ch. I, p. 81.
(٤) Ibid. ch II, p. 21.

إلا عندما يلتحق بالكل » (١) ، ولكن من أين أتت فكرة الكلية هذه ؟ هل أتته من الفلاسفة المثاليين الألمان وعلى رأسهم هيجل ، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصا أشد النقص ، وليست له قيمة إلا بالكل الذى ينتظمه ، ذلك الأمر الذى رأيناه واضحا فى الجدل الهيجلى الثلاثى الخطوات؟أم أن الفكرة جاءته من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض فى جزئياتها أو تفاصيلها ؟ إننى أؤيد هنا الاتجاه الثانى خصوصا وأن بين أيدينا نصا لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الدينى هو أن تكون كليا غير مستفسر أو سائل » (٢) . ومعنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار وذلك التساؤل يهدم تلك الكلية ، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال فى أجزاء هذا الكل وعلاقاتها ببعضها وسيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل وإلى أصغر الجزئيات أما إتجاه هيجل فهو يضع كل شىء : منطقى أو طبيعى أو ميتافيزيقى فى جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته . وما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين فى جدل محوره حوار العقل ، وما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل وهو بإزاء الدين .

ويذهب بوزانكيت إلى أن معاركنا فى الدين وإن كانت تختلف فى الظروف ، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيت « إن معركتى فى الدين متصلة بمعركتك ، ولكنها ليست بالضبط معركتك . إن معركتك تساعدنى فى معركتى ولكنهما ليسا نفس الشىء . لقد أرسلنا فى إرساليات مختلفة وكل منها ضرورى بالنسبة إلى الخير » (٣) . ما أبعد هذا عن جدل هيجل وحواره العقلى ، وما أقربه

---

(١) Ibid, chI, p. 12.

(٢) Ibid, ch. VII, p. 79.

(٣) Ibid, ch, IV, p. 42.

من الدعوة الخاصة إلى التلاحم والتلاقى والاتصال فى نضـال مرير من أجل نصرة الخير .

والكلية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة ، لأن الانفصال إنهيار للكل ، ولذلك نجد بوزانكيت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة وبعدم تجزئتها أو فصلها والوحدة التى تهدم هنا هى الوحدة الدينية بين الإنسان والطبيعة والله . فنجده يقول لنا « ولن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا ، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتى منك « أنت » وكم يأتى من « الله »(١) كما أنه يحذرنا فى نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « وإذا استطعت أن تجزىء هذه الوحدة ، وأن تعيد ترتيبها فى أجزاء فأنت بذلك تحطمها »(٢) . أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا وقويا فى نفس الوقت ، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص . وفى هذا المعنى يقول بوزانكيت « وأنت لا تخلص فقط فى وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون « حرا » ، « وقويا » أيضاً(٣) .

ولكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية ؟ إن الصوفى يدعونا إلى أن نعيش التجربة ، وإلى أن نحيا اتحادنا بالله ، دون أن نعبر عنه بالألفاظ ، ودون أن نتفلسف ودون أن نعمل العقل على الإطلاق . ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا أيضا ؟ الحق أن بوزانكيت يدعونا إلى هذا ، ولكنه وإن اتفق فى الإتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم فى بعض النواحى : فهو لم يحدد مسالك الطريق ، ولم يذكر المقامات أو الأحوال ، والصوفى يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه ، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا

---

(١) Ibid, ch. II p. 20

(٢) Ibid, ch. II. p. 21.

(٣) Ibid, ch. II, p. 20.

أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لا تجدها على الإطلاق عند الصوفى إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص. الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقة الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طرقه ولعلم النفس طرقه وللسياسة طرقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكيت يسلم بالدين تسليما لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله فى بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذى قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه فى نقد العقل النظرى الخالص، وقبول لهما فى نقد العقل العملى الخالص كمسلمات ضرورية للايمان وللسلوك الأخلاقى، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان الواقع أن بوزانكيت وإن كان ينتهى إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن إختلاف النسق الفلسفى لكل من كانط وبوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافا رئيسيا بينهما، فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساسا على العقل، وبوزانكيت يرفض تدخل العقل أساسا فى الأسس وفى التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلا عمليا.

° ° °

د ـ تعليق ونقد :

يحدثنا بوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين، وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلا « إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه »(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه

(٢) Ibid, ch 111, p. 27

دينى محدد . ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماما إلى جانب ديانته المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعانى المسيحية ، وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها ، فدعوته لنا بأن يكون كل منا « كطفل صغير » متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى ، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل ، الأول هو « أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات(١) والثانى هو « الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله(٢) .

بل إن بوزانكيت يستخدم نصوصا صريحة من الإنجيل مثل « كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد(٣) . وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين ، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل « الخلاص » و « ماذا أفعل لكى أخلص » و « فيه نحن نحيا ، ونتحرك ، ونحصل على وجودنا » فى مواضع متفرقة .

والخلاصة أن بوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموما ، وعن الإرادة الدينية ، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصا ومعنى إلى ديانته المسيحية .

«١» انجيل متى — الاصحاح التاسع عشر — اية ١٤ .
«٢» انجيل لوقا — الاصحاح الثامن عشر — اية ١٧ .
«٣» انجيل يوحنا — الاصحاح الرابع — اية ١٤ .



الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكيت



الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالي وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالي هو حكم قيمي ، يهـــدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوي عليه من مسحة جمالية . والحكم الجمالي بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضي أو المنطقي، إذ أن العامل السيكولوجي، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية .

وكما أن الحكم الجمالي يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية ، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية ، فبينما تصدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد . وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم ،وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت في التيار المعارض للنزعة الفردية التي ينتج عنها ذلك التعدد متكاتفـــة مع التيار الوضعي الذي ابتدعه « أوجست كونت »

في غضون القرن التاسع عشر . وقد حسب هؤلاء المعارضون -- يقول الدكتور محمد علي أبو ريان - « للنزعة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمي التجريبي ، ولكن الحقيقة هي ... أن موقفهم هذا ينطوي على تنكر ومجافاة للروح العلمية

الحقة . فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الإجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطا بعيدا فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية ، فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالفعل ظواهر الطبيعة من مقاييس مادية ، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية ، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقـــة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ[1] .

ولقد حاول هؤلاء - تمشيا مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية ، فتراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المترية ، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى ، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات النهائية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى ، نحكم فى ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح .

ولقد غفل هؤلاء جميعا عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد ، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البـــدن ، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها ان تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس ، بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخـاص ، ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيـــه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ماتثيره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به ، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى .

---

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، الفصل الثانى ص ٨١

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة، فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما ، « فسوف لانرى فيه تمييزا بين ماهو جميل وماهو نافع، وكذلك بين ماهو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خير . وكل هذه المعانى ترتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى ، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرءا منها . بل إن الكثير من هذه المعانى يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرهفة ، فقد يكون الشىء لديهم جميلا ونافعا معا ، أو قد يكون جميلا ولطيفا أو لذيذا أو مريحا للأعصاب فى نفس الوقت » (١) .

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى ، إذ أن حكمنا على الشىء بالجمال يعنى أننا نفذنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله ، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجدانى . ولا يعنى هذا أن « التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع ، بل إن الذات ـ خلال لحظات التذوق ـ تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ماينكشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة » (٢) .

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أودعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه . وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان « متأملا » و « مشاركا » فى نفس الوقت . إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظرة سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهره التعبير الفنى .

---

١ ـ نفس المرجع : الفصل الثالث . ص ٧٣ .

٢ ـ نفس المرجع . الفصل الخامس . ص ٨٩ .

أن المتذوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع ، ويقترب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع ، بمعنى آخر إن المتذوق لكى يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع . ولكن ألا يؤدى هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية . وعلى هذا يكون لدينا تعدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين ؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شخصى إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية ، هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا . ويجب أن يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية ليست كموضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل ويمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية فى الأثر الفنى .

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليما ومتطابقا مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة ، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية للذوق الجمالى ، ونبدأ بها فى وقت مبكر ، أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية .

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى : ـ

١ ـ الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى ، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها ، بل هى تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل ، بحيث لا يستطيع تعديلها . ولهذا وطبقا لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعا يتفقون فى تذوق الشيء الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان . ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل للجمال مثالا بالذات . والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات ، وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها

الموضوعية فى عالم الحس ، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية فى هذا العالم فى مذهب كمذهب أفلاطون .

فهذه المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال ، وتضع معاييرا للجمال تشبه معايير الحق ، أى أنه يمكن أن نقول عن الشىء الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشىء القبيح أنه خطأ .

والواقع أن الموقف الموضوعى هذا يتعرض للنقد ، إذ أننا ذا أن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقى ، وأنه لا يتسم بالموضوعية ، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى الفنان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات ، والأثر الفنى الذى ينتجه والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع ، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه ، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه .

٢ ـ الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس صفة فى الشىء تقوم بمعزل عن إدراكنا لها . وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه ، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته وهو ليس عاما مطلقا لا يتقيد بزمان أو مكان .

٣ ـ الموقف الموضوعى ـ الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشىء الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالى حينئذ موضوعيا وذاتيا فى نفس الوقت ، وأساس

تلك الموضوعية هى مثول موضوع للادراك ، وأساس ذاتيته هى تدخل الذات وتأثرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع .

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصا - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته فى الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور . فلقد رأيناه فى المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم . ومن ثم فإنه يكتفى هنا بالإشارة إلى كلمة شعور من حيث أن الشعور هو الحكم . وسوف نجده يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم ، ومطابق ، وعام . ومن ثم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعى - الذاتى ، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالى وبين الشعور أو يوحد بينهما .

* * *

وضع بوزانكيت عصارة تفكيره فى فلسفة الجمال فى كتابه الصغير « ثلاث محاضرات فى فلسفة الجمال » أما مؤلفه الضخم عن « تاريخ فلسفة الجمال » فهو يعد كتابا مدرسيا من الدرجة الأولى . حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالى العام وآراؤه فى الجمال والفن الجميل ، ولكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا فى النهاية صورة كاملة لنسق جمالى أو لنظرية فلسفية عن الجمال . ومع أن بوزانكيت قد أوضح فى هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفة فى الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخا للشعور الجمالى ، إلا أن هذه الآراء قد طغت على مؤلفه ، فأصبح كالغريق فى بحر من الأفكار ، لايعلن عن نفسه إلا كلما سمح الموج له بأن يرفع رأسه قليلا ليعبر عن نفسه ويعلن عن آرائه .

ونحن سنحاول هنا أن نكون لسمقا متكاملا لفلسفة بوزانكيت فى الجمال طبقا لآرائه المسهبة فى كتابه الصغير « ثلاث محاضرات فى فلسفة الجمال » ، ولآرائه المتفرقة هنا وهناك فى مؤلفه الكبير « تاريخ فلسفة الجمال » .

وفى كتابه « ثلاث محاضرات فى فلسفة الجمـــال » ، يتناول بوزانكيت فى المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق ، وفى المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالى فى تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون ، وفى المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالى ثم يدرس الجمال والقبح . ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب الذى يعد مصدر آرائه فى فلسفة الجمال « إنى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثا مباشرا لا التواء فيه ، وليس حديثا تعليميا(١) » أو مدرسيا .

إن ما ينوى بوزانكيت عمله فى هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلى : -

١ - أن يشير إلى ما نعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شىء مضاد لأى شىء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية .

٢ - أن يشير إلى الأسس الرئيسية التى نستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال فى الطبيعة ، والشريحة الكلية للفن الجميل ، وبالتالى الفنون الجميلة المتعددة .

٣ - أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كيفيات الجمال المختلفة .

ويقول بعد ذلك « إنى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال ، إنى سأصف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى ... وما سوف أقوله

Bosanquet, B. Three lectures on aesthetic, Preface, Pvi. (1)

هنا سيصبح أساسيا »(١) .

وبوزانكيت فى تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه ، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسات الجمالية هى تلك الدائرة التى تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها ، فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع الفلسفة »(٢) . إن اهتمامه سينصب أساسا فى البحث على الاتجاه الجمالى عبر الحياة ، وفى تقصى أشكال القيم المرتبطة به . إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد « القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالى ، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسبب لعلل السعادة أو عدمها فى الإحساس وفى الخيال »(٣) .

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التى يتم عن طريقها ووفقا لها الإنتاج الفنى ، كما لن ينصب على النقد الفنى لأعمال الفنانين ، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث فى أسباب حدوث السعادة وفى أسباب غيابها . وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقا واضحا وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة .

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالا حسيا تجريبيا ، وإنما سيكون عقليا وروحيا . وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضعى نظريات فلسفة الجمال

---

(١) Ibid., p. 1-2.

(٢) Bosanquet, B., A history of aesthetic, Introduction, p. xi.

(٣) Bosanquet, B., Three lectures on aesthetic p, p. 2-3.

« يرغبون فى فهم الفنان لا لكى يشاركوا هذا الأخير فنه ، ولكن لكى يرضوا اهتماماتهم العقلية » (١) .

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية ، ومادام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية ، ولن نبحث فى الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات ، ولن نفحص الإنتاج الفنى كشىء يباع ويشترى . . إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالى من حيث هو تيار عقلى . . دراسة الجمال على أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة . . دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة ، دراسة الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . وهنا يقول بوزانكيت فى مقدمة كتابه الكبير « تاريخ فلسفة الجمال » إن ما أرغبه هو « محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالى بقدر الإمكان » (٢) .

« تاريخ الجمال ، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى ، يقول بوزانكيت « إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى . . والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور ، التى تكون الإحاطة بتاريخه شرطا ضروريا » (٣) . ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن « رواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية » (٤) .

وإذا كان الجمال فرعا من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع

---

(١) Bosanquet, B. , A history of aesthetic. Introduction; p. xi,
(٢) Ibid. , p. Vii.
(٣) Ibid. , ch. 1 p.2
(٤) Ibid. , p. 2.

المنهج معين ، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال ؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال ، تلك المناهج التى يمكن تقسيمها بوجه عام إلى موقفين رئيسيين : -

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرع إلى فرعين : -

أ - النظرة الصوفية : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال ، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان . إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة ، منزلتها عالية على الحس والعقل معا ومن أتباع هذه النظرة رسكن ، وبرجسون .

ب - النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أى أن يكون علما ، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية ، فنحن ننفعل ونتأثر ونشعر بالايحاء الوجدانية للأثر الجميل ، ولكننا نعجز عن فهمه عقليا .

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم : -

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبى : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال . ومن أهم ممثليها فخنر ، الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية . ونلاحظ أن منهج فخنر التجريبى كما يقول الدكتور أبو ريان « لم يحرز تقدما ملحوظا فى ميدان القياس الجمالى ، وذلك لانه أكتفى باختيار موضوعاته من بين الأشكال الهندسية المختلفة ، وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علما تحليليا يجزىء الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على

حدة . فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط ، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل ، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة . والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخنر، فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة،(١) ذلك لأن الكل يكون أكثر من مجموع أجزائه المكونة له.

ب ـ المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادىء التى ينبغى أن يترسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه .

حـ ـ المنهج الوصفى : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشىء بالجمال أو بالقبح . فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها ، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط ، ويمثل هذا الاتجاه الوصفى سانت بوف وتين .

د ـ المنهج الدجماطيقى والنقدى : وتضع هذه المدرسة مثلا عليا تحكم بمقتضاها على الأثر الفنى بالجمال أو بالقبح . وكان أفلاطون هو أول من وضع مثالا للجمال تشارك فيه الأشياء الجميلة المحسوسة . ويكون هو بمثابة المقياس الذى نقيس به جمال الأشياء بالنسبة إليه .

هـ ـ المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد . وهذه كلها توضح ما ينبغى أن يكون عليه الناقد والمتذوق فى فهمه للآثار المعينة الجمالية .

---

(١) محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ـ الفصل السادس ـ ص١١٣

و ـ المنهج التكاملي : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون .

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال ، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول « إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يبدو لى على أنه شيء سخيف ومتعب » (١) . لماذا ؟ لأنه لا يوجد إلا منهجا واحدا فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لاهو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو استقرائى، وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى .

* * *

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا أو بالقبول العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال . وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقه عن المحدثين ... وبالنسبة للاقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمترية والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة ، وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى والتعبير، والملامح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة القدامى بآراء الفلاسفة المحدثين ، فإننا نستطيع أن

---

(1) Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetic. Lec. I, p. 3.

الخاص بالتعريف التالي للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسي أو التخيل ، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»(١) .

وإذا بحثنا في ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى ، والتعبير وهي أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال وبين أفكار النظام أو السيمترية من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله ، بمعنى آخر «فان الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب في وحدة أعلى وتنصهر في كل يجمعها»(٢) .

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ماهو مفيد ، «فليس من الضروري أن يبعث كل شيء جميل فينا السعادة ، كما أنه ليس من الضروري أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال الرفيع سواء أكان منبثقا عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة في كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو سعيد ... جميلا» .(٣) وفي هذا يقول الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (وليس الجمال خيرا أو ممهمه ، وهو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات ، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس ، كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن .(٤) ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن . والفن

---

(١) B.sanquet. B. , A history of aesthetic, ch, 2, p, 5,

(٢) Ibid . p, 6

(٣) Ibid . : p. 7

(٤) محمد علي أبو ريان . فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة . الفصل الثاني ص ٧١

مطلب ضروری للانسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له . وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب(١) .

والخلاصة هی أن بوزانكيت قد أبان فی تعريفـــه للجمال عن أن النواحی السيكولوجية مثل السعادة والألم ، والضار والمفيد ، لا ترتبط بالشیء الجميل من حيث هو كذلك ، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميولنا وبعواطفنا وقيمنا تجاه ذلك الشیء الجميل .

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال ، الأول هو المعنى الواسع والثانی هو المعنى الضيق . فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت ، كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالی يجب أن تكون له كيفية عامة ، وعقلية عامة أيضا . والكلمة الوحيدة التی نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هی كلمة أو صفة جميل(٢) .

ومما لاشك فيه أن الجمال بهـذا المعنى العام له درجات متفاوته فی الاستعمال ، كما أنه يختلف من حالة لأخرى . وهذا التفاوت فی درجات ، وتلك الاختلافات فی حالاته هی التی تجعل من المستحيل أن نقيم خطا بين ماهو جميل وماهو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالی . ويرى بوزانكيت « أن هذا

---

(١) نفس المرجع . مقدمة عامة ص ٩ .

(٢) Bosanquet, B. : Threé lectures on aesthetic. Lec. 3. P. P. 83-84.

المعنى الواسع لكلمة جميل هو فى النهاية المعنى الصحيح . "(١)

هذا هو المعنى الواسع ، فلننظر الآن فى المعنى الضيق للجمال . يقول بوزانكيت ، إنه طالما أن الإنسان العادى يحيا فإنه يطلب الجمال دائما بمعنى ما هـــو سار له ولإحساساته العادية . وهذا هو المعنى الضيق .

ويعود بوزانكيت بعد ذلك ويقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده ، والذى يأتى بالتعليم وبالبصيرة الجمالية هو الطيب الجمالى . ولكن هذا المعنى العام الذى يساوى الطيب الجمالى يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب .

الجمال البسيط والجمال المركب:

والجمال البسيط هو ذلك الذى لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل ، وهو أيضا ما يسعد عمليا أى إنسان ومثاله ، النغمة البسيطة ، والإيقاع السهل ، والوردة والوجه الممتلىء شبابا وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية .

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هى : التعقيد ، والجهد ، والعمق .

أما عن خاصية التعقيد فهى واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمالى المركب لا يحتوى على كل ما يحتويه الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك ومن هنا يأتى التعقيد .

وخاصية الجهد واضحة أيضا . فان الشعور يتجسد فى أى بناء من الأبنية

---

(١) Ibid ; p. `4

الجمالية ، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهدا عميقا وتركيزا فى فهمه ، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لايحتاج إلى أى جهد فى فهمه والإنفعال به ، فإن الجمال المركب يحتاج فى فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة وتعلم وتدريب طويلين فى النواحى والنظريات الجماليه .

والجمال المركب يمتاز أيضا بالعمق ، فنحن نجد فيه دائرة عريضة من الصور ، كل منها له اتجاهه الذى يميزه .. وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للاحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة » .(١)

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هى : التعقيد ، والجهد ، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه « ليس هناك خطا دائما يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب »(٢) مؤيدا بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية ، وسائرا فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف إلى المطلق .

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق ، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى تضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح .

---

(١) Ibid. p. 94 .

(٢) Ibid. . p. 95.

ولكن كيف يكون ذلك ؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهى التعقيد والجهد والعمق . ومن زاويه ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد ، ومن ثم فإن الأشياء التى تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة ايضا ، تجسد شيئا وتعبر عن ذاتها فى صورة ، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطابق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره .

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول ، ولكن القبيح لايعبر إلا عما هو غير سار ، وهنا يجيب بوزانكيت نعم ، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى (ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم) (١) كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذى قلنا أنه يعنى ما هو سار . إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت .

ومن زاويه ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال ، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة ، لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه (قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحد) (٢) فاذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئا أو صورة أو عملا قبيحا .

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه ، فهو ليس غيابا للجمال ، أو نطاقا منفصلا عنه ، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

---

(١) Ibid., p.98

(٢) Ibid p. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

ان أول مايقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة . وهي الشعور السار A Pleasant feeling أو الشعور بشيء سار، حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور .

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية ، وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا وهي : ـ

١ ـ أن الجمال شعور دائم . فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتتلاشى وتنتهي ، بل هي دائمة .

٢ ـ إن الجمال شعور مطابق ، بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها . فقد أكون مسرورا عندما أسمع أو أرى شيئا يجلب لي السرور ، ولكن هذا لايعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقا ومتوافقا ومتصلا مع الصوت الحقيقي الذي أسمعه ، أو الشيء الحقيقي الذي أراه . إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشيء أشعر به وفي الحقيقة أكون متحدا به .

٣ ـ إن الجمال شعور عام . فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمته لاتنقص نتيجة تلك المشاركة .

وينتج عن وصفنا الاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام وبالمطابقة وبالعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام « فالشعور الجمالي هو شعور بشيء ما » (١) أو موضوع معين . ومن ثم فالاتجاه الجمالي هو ذلك الذي

---

(١) Ibid, Lecture I, p. 5.

يكون لدينا فيه شعور ، وذلك الشعور يكون متجسدا فى موضوع ما .

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأمليا Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظما Organised ومرنا ومتجسدا وملتحما .

والتأمل مصطلح غالبا مانجده مطبقا فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل الموجود فى النظرية والتطبيق ، ولكنه مع ذلك يختلف عنه . ونقطة الاختلاف بين التأمل كما نجده فى النظرية والتطبيق ، وبين التأمل كما نجده فى الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها ، بينما الثانى ينظر إلى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها . ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ماسوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية ، إن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق ـ حيثما يكون ـ هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع المتلاثمين (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظما ومرنا وملتحما . وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جدا ، وذلك لأن الشعور الذى يجد تجسده وتلاحمه أو يأخذ شكلا مرنامطاوعا ، لايمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد .

ويقول بوزانكيت أن مايكون لدينا ليس شعورا وتجسدا ، وإنما مايكون لدينا هو تجسد نشعر به ، وهذا هو الاتجاه الجمالى . وهذا القول الأخير يقودنا

---

(١) Ibid. : p. 7

إلى التناقض الذى يمكن أن نصيغه فى المذهبين التاليين :

١ - فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط .

٢ - فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره للإدراك والتخيل فقط .

إن تجسد الشعور الجمالى هو الموضوع الذى ندركه أو نتخيله ، وأن أى شىء فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا . ومن ثم فعلينا أن نعرف الكثير عن الشىء كما يوجد حقيقة ، وأن نعرف تاريخه وتركيبه وقيمه وعلله ومعلولاته ، فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى ، مع أنه لا يكون ماثلا دائما فى الموضوع الجمالى .

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهريا، أو كان مثالا أو صورة . هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى .. لا إدراك إلا بموضوع ، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشىء المدرك ، ولا ينسحب على إدراكنا الآنى للموضوع الجمالى ، إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا اللحظى والوقتى والآنى للموضوع الجمالى كتاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطه . كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك ، فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشىء أو شبيهه أو مثاله . ويقول بوزانكيت إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشىء أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر . بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول « إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر من تقييمه للحقيقة » (١) . إن الصورة أو المثال هنا

---

(١) Ibid : p. 17.

هى فى رأى بوزانكيت الحقيقة الأصلى .

ويلخص بوزانكيت بمل رأيه عن الاتجاه الجمالى فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار ، والذى يكون متجسدا فى موضوع يمكن تأمله ، وما نعنيه بالموضوع هو الظاهر الذى نتمثله بالإدراك أو التخيل ، وأنه لاشىء لايكون ظاهراً ويكون له تأثير على الاتجاه الجمالى .

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالى هو شعور متجسد فى صورة ، فإننا فى الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الاتجاه ، وهى ذلك الجمع الذى لاينقسم للشعور المتجسد فى صورة .

هذه الصورة هى تلك التى تكون حاضرة فى كل مستويات الاتجاه الجمالى التى نلاحظها ، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالى يغيب أيضا . ولكن هل صورة الشىء هى جوهره أو أنها لاتكون كذلك ؟ يجيب بوزانكيت أن صورة الشىء تعنى خطوطه العريضة أو شكله أو قاعدته العامة . ومن ثم فهى شىء عام وسامى ، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر يقول بوزانكيت « وكمبدأ ، فإن الصورة والجوهر شىء واحد تماما كالروح والجسد ، ولكننا نقيم التناقض بين الصورة والجوهر ، كما نقيمه بين الروح والجسد . لأنه غالبا مايواجهنا الفشل فى إحضارهما معا ، وإلى وجه الخصوص إحضار أجزائهما[1] .

إن موضوع الاتجاه الجمالى هو مايظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشىء الحقيقى وتخيلنا أو إدراكنا التخيلى يمتلك اختيارات لامتناهية من الموضوعات ، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أيا ما كانت تكون مفتوحة له

(١) Ibid. , p. 17

ومدركة بالنسبة إليه . وبما أنه يوجد اختيارات لا متناهية للموضوعات ، فلابد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور .

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد ، فالسحاب تكون له صورة ما ، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة ، وإذا ظهـــر فى الأفق ولامس (ظاهريا) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا ، فالموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه »[1] وينعكس هذا على الفنون ، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتـوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور ، والتى ترتبط معا فى إنساق مركبة ، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعـور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التأليفات ووحد بينها فى عمل فنى .
ويقول بوزانكيت نحن كثيرا ما نتحدث عن امتزاج أو إتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله . وهذا القول ينتج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشىء ما ، ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع ؟ يجيب هنا بوزانكيت بقوله : إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك ، وهـذه كلها تسبب جهدا معينا ، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية ، لأنها تشبع فى الذات ناحية لابد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلا عن إشباعهـا لشغفنا المستمر ولهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا . ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوبا بتوتر جسمى وبدوافع مرتبطة بتلك الصـور التى تدرك ، كما أن ذلك التوتر ، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط

---

(1) Ibid , p. 19.

عقله وبدنه) فى فهم ما يدركه أو يتأمله . هذه الإنفعالات وتلك النشاطات هى ما نستخدمها آليا بكل ما فيها من معانى مرتبطة لكى تكون الشعور الذى ماهو إلا شعور بموضوع ما . وعلى هذا النحو يكون الشعور متحدا بالموضوع .

وليست المخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة ، ولكن المخيلة هى « العقل وهو يعمل متعقبا ومكتشفا للاحتمالات المختلفة التى تقترحها خبرته المترابطة » (١) والمخيلة فى مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها . ويمكن تلخيص ذلك كله فى قولنا إن المخيلة « هى العقل وهو يعمل بحرية فى كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة » (٢) ومن هذه الأخيرة تعطينا المخيلة موضوعا متجسدا لشعورنا السار . وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالى هو « الاتجاه الذى نتأمل فيه تخيليا موضوعا ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا » . (٣)

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالمخيلة والخيال يحدد أيضا ما يعنيه بالتأمل فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر ، العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن ، والناقدين . وهى فى ملاءمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شىء فى الموضوع وأهم عنصر فى الجانب الجمالى ألا وهو الفنان الخلاق .

إن طابع التأمل هو طابع الخلق ، وأكثر الأنواع البشرية تحقيقا للخلق والإبداع هو الفنان ، أما عاشقى الطبيعة ، والمتأملين فى مناظرها الجميلة ، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه إمتاعا ومتعة وأشباعا ، وأما الناقدين للعمل الفنى

---

(١) Ibid, : p. 26.

(٢) Ibid : p. 29.

(٣) Ibid, . p. p, 29—30.

بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلاق والإبداع . إن الأول والثانى متأملين سلبيين والثالث لا يخلق ولكنه ينقد ، أما الفنان فهو خلاق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل . والنتيجة هى أن المخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل .

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية ـ الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم ، هى تلك التى أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية ، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى كالمكعب أو المربع ، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط .

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرها ، الإيقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا . فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة ، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض .

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضا ، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة .

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل . وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعبا حقيقيا من الخشب أو الحجارة أو النحاس ، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية . فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف بحده كنمط وحسب .

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها وهذا سر بساطتها . ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطا لا تمثيل له ، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثور مثلا ، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل ، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط ، إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد فى الواقع لانحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط ، وإنما نحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك . إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط ، وأصعب من تلك التى وصفناها بالأولية والبساطة ، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل ، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور ، أو تنحت لك تمثالا لابولو ، أو تغنى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف فى الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالى »(١) .

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فنى وكل شىء يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية ، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية ، مع أن هذه الأنماط الأولية التى يتضمنها العمل الفنى يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التى نعرفها من الخبرة ، وتلك المعرفة ضرورية لكى يمكننا الإحاطة بأى عمل فنى . فنحن لايمكننا أن نقرأ فى الرسم اقتناص ثور ، أو من تجمعات الألوان الموجودة فى الرسم معانى مثل النشاط ، الشجاعة ، اليأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان . كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وينوع تلك الأشجار ، كما أن اللون البنى يشير إلى جدبها وعدم إثمارها ، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك . إننا لانصل إلى ذلك إلا بمعرفة

---

(١) Ibid, p. 42

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالوقائع وإحاطة بالواقع حتى يمكن تمثلها وقبولها في شعورنا الجمالي .

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول: لقد رأيت تمثال رامي الجلة ، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة . والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ماهو الرجل ، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا . إنني لا أقرأ أي شيء بالمرة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب، ولكنني أتمثل هذا التمثال وأحياه في شعوري إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما ، ولهذا فإنني أضطر لكي أتمثله وأحياه أن أحيط وأن أعلم عن ملابساته وتكويناته الشيء الكثير ، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم .

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعي الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا . ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء نتمثلها بشعورنا الجمالي هي أساس اتجاهنا الجمالي ، وإذا كان لا إدراك إلا بموضوع موجود في الطبيعة ، ألا تكون إذن الطبيعة هي مبعث الجمال ومصدره ؟ وألا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها ؟ يجيب بوزانكيت نعم « إن المحاكاة تحمل في طياتها بذرة المذهب الأساسي للصورة الجمالية(١) »، وهذا يعني أن مايهمنا هنا هو لا الأشياء في ذاتها وإنما مظاهرها التي يمكن أن نتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها ، إننا هنا نتمثل ونشعر بروح الشيء تاركين

(١) Ibid p, 51 .

الجسمية وشأنها ، وبمعنى آخر إن مانحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة ،ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحتا أم رسما أم موسيقى... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعني ألا نجـد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذي لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا ، مادمنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه ، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب في أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أي عمل فني إذا ما تعمقناه لرأيناه أعمق من الشيء الذي يمثله أو يرسمه أو ينحته ، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفيـة الطبيعة أو نقل مباشر حرفي عنها ؛ وإنما العملية تتعلق بالشعور الذي يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكي تظهر في ثوب جديد وإطار حديث .

ولنتوقف الآن عند العبارة « الطبيعة كما تظهر لنا ، أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجيب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقي ... وهكذا دواليك . ولـكن ما الذي نقصده بالطبيعة من الناحية التي تخصنا هنا وهي الناحية الجمالية ؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هي تلك التي نجد فيها الجمال الطبيعي، ونجد الأشياء الفنية في ثناياها ، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له . إن الطبيعة بالمعنى الجمالي وللأغراض الجمالية تعني « ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التي يتفهمها الإدراك التخيلي بحرية ويعيد تشكيلها لكي تشبع اهتمام الشعور ».(١)

(١) Ibid, p. 54

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي ، إننا هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا ، والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحبها ونعجب بها ، إنها العالم الخارجي الحي الذي نحياه بكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية .

وحبنا للطبيعة هو ذلك الذي أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها» . تلك الفكرة التي يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين في القرن الثالث الميلادي عندما قال :

وفي البيت نجـــد راحة . وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيرا بسيطا أوليـــا ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية ، ولكنه يكرر نفسه حتى على ذروة الآثار الجمالية وهي عند بوزانكيت فن الموسيقى . وهذا المبدأ — وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل في الآثار الجمالية كلها — يؤكد ذاته في مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها . فإننا نجد هذا المبدأ في الفنون المعمارية وفي فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون . ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبي الاتجاه الجمالي ، الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية ، والجانب الثاني هو الجانب الغير مباشر الذي يعبر عن كل ما في عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصمين .

أما بخصوص تصنيف الفنون ، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسة لا جدوى منها . اللهم إلا إذا ألقت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يتساءل لماذا تكون هناك فنونا متعددة ؟ ويجيب على ذلك بقـوله إننا إذا نظرنا إلى عمل الفنانين لوجدناهم يحددون أنماطا مختلفة ، أو يعبرون عن النمط

الواحد تعبيرات متناوثه فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال او بالحديد المطاوع ، ومن هنا يأتى تصنيف الفنون . وبديهى أن الأعمال الفنية التى تقام بواسطه الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا ، والخلاصة هى أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الإختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع(١) . ومن هنا نشأ التصنيف .

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنيه بالمثال فى الفن . إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطا هاما وهو : ألا نغفل ونحن بإزاء المثال ، الجانب المادى . إن المثال فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته ، ويجب أيضا أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل المجهودات التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه ، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا ، فالجانب المادى إذن ضرورى جنبا إلى جنب مع الجانب الروحى . ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتفنيد ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به ، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى. ثم يتناول مثالية بندتوكروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى ، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية المزيلة ، وخلص من ذلك كله إلى رأيه الخاص وهو :

« أننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شىء ... وإننا حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح

---

(١) Ibid. p. 62.

الشيء تاركين الجسم وراءه ، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسما روحيا جديدا . إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء وإذ رفضت أن نعطي ذلك الشيء بناءه المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المجرد (١) .

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان ، وبينما تكون الروح شعورا يكون البدن هو التعبير عن هذا الشعور .

(١) Ibid p. : 87,

الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجي موحد ، أو على الاقل ، فإن الوقت يحين الآن لكي نبين هل التزم بوزانكيت في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء في منطقة المثالي وبالتالي في ميتافزيقاه من نظرات وآراء وأفكار ، أم أن الأمر لايعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لارابط بينها ولاتوحد ولا اتصال ؟

كما يحين الوقت الآن لكي نبين ماسبق أن افترضناه فيما سبق وهو ، من أين أتت فلسفة بوزانكيت ؟ هل هي نتاج الفكر الروحي الذي تأثر بأفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية ، أم أن الأمر لايعدو أن يكون ترديدا لهيجل ولفلسفته ، وبتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت نابعة عن ذلك التيار المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعته في صورة منهجية ، أم أن مثالية بوزانكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانيا على حد تعبير مقس غزت انجلترا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها اتجاه بوزانكيت المثالي ؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهي ماهو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية ؟ هل كان مرددا وتلميذا لبرادلي أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفا له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به ؟

وبالنسبة إلى النقطة الاولى وهى تلك المتعلقة بالترابط اللانهى بين أجزاء فلسفة بوزانكيت ، يتعين علينا أن نرجع قليلا إلى الوراء .. إلى منطق بوزانكيت لكى نرى المبادىء والاسس التى قام عليها .

إن منطق بوزانكيت منطق مثالى ، أو منطق فلسفى إن صح هذا التعبير . ومادام هذا المنطق فلسفيا ، فلابد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقة ، أهمها تلك الحقيقة الفلسفية الكبرى التى قبلها هيجل .. وقبلها برادلى .. وقبلها بوزانكيت .. وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهى مبدأ « الحقيقة هى الكل » ، لا بكل ما تشير إليه من وحدة الفكر والواقع ، ومن ترابط الانساق ، ومن إندماج الأجزاء . « الحقيقة هى الكل » مبدأ فلسفى نجده مطبقا فى المنطق بكل وضوح ، فالحكم فى مجال المنطق كلى وضرورى وعام ، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التى تشير إلى وحدة الفكر وكليته وليس تسلسليا ينظر إلى القضايا وتسلسلها فى أجزاء مبعثرة . الحكم عند بوزانكيت يثبت العالم بأجمعه ، الحكم عنده معادل الشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم كله .

ولذلك فإن بوزانكيت لايقبل فى منطقه أى اتجاه منطقى يتعارض وتلك الكلية الشاملة ، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه العضوى فى المنطق ، إنه لا يقبل المنطق الصورى بجموده ، وبقوالبه الصلبة وبقضاياه وبتسلسليته ، كما أنه لايقبل المنطق الرمزى الجاف الذى يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز معين ، لأنه يجزىء الأشياء ويرمز إلى كل منها برمز محدد . كما لايقبل أى اتجاه منطقى آخر سواء أكان واقعيا أو براجماتيا ، لأن هذه الاتجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذى آمن به فى الميتافيزيقا وآمن به فى المنطق وآمن به فى المعرفة وفى كل شىء . وهو مبدأ « الحقيقة هى الكل » .

الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية



وذلك المبدأ الميتافيزيقى العام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض ، ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض الذى اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقيا من الدرجة الأولى، هو منطقى فقط فى هذه الفلسفة ، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقيا وميتافيزيقيا وأنطولوجيا وابستمولوجيا ... الخ ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن « الحقيقة هى الكل » ، ذلك المبدأ الذى قلنا عنه أنه ميتافيزيقى ،وأنه منطبق على المنطق ، والذى نقول الآن عنه أنه مطبق فى المعرفة من حيث أنها عنده كلية ومترابطة ، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلى واحد ومترابط . يقول بوزانكيت «... مبدأ عدم التناقض، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هى الكل) [1]. نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنفصم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن « الحقيقة هى الكل » . ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذى تجتمع فيه كل الأشياء، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلى، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية ، إنه نهاية مطاف العقل وهو يربط ويزيح التناقض من أمامه حتى يصل فى النهاية إلى ذلك المطلق . وحركة العقل مع ذاته متنقلا بين المتناقضات عارفا لها ، وموحدا بين أجزائها ، ومتساميا عنها حتى يصل إلى المطلق إنما هى حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إبستمولوجية منطقية فى نفس الوقت .

هكذا يرتبط المنطق المثالى عند بوزانكيت بالميتافيزيقا وبالوجود وبالمعرفة. ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضا أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ؟ هذا هو ماسنحققه الآن .

(1) Bosanquet, B, , Logic [or the morphology of knowledge. ch. ix, p. 295.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت ، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسى عن السياسة وهو « النظرية الفلسفية للدولة » لكى يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناهما فى مجال المنطق . وبوزانكيت يقرر هذا فى بداية الفصل الأول من هذا الكتاب ، إذ يقول أن الاختلاف الرئيسى بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم « فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى ، ودراسته من حيث هو فى ذاته » (١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات .

كما نجد بوزانكيت يقرر فى موضع آخر من نفس هذا الفصل أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله » (٢) والعقل عنده مرآة للمجتمع كله أو انطباع به ، لأن العقل الفردى الجزئى عند بوزانكيت لا معنى له إلا فى إطار كل العقول . ألسنا هنا أمام تطبيق للمبدأ الميتافيزيقى العام عنده وهو « الحقيقة هى الكل » وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام .

كما يقرر بوزانكيت وهو بصدد دراسة الإرادة الحقة ، أن الإرادة العامة General will تختلف عن إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية . والإرادة العامة هى الإرادة الحقة عنده ، وحينما تتغلغل فى فرد ما فإنها تنتزعه من وحدانيته وانعزاليته

---

(١) Bosanquet, B. ; The philosophical Theory of the state. ch. I, p. 1.

(٢) Ibid. . p. 7.

وانفصاليته ، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوى بالمجتمع . هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية ، تلك التى رأيناها بوضوح ونحن بإزاء المنطق ، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيت بأن التفرقة بين إرادة المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين فى تفريقهم بين الحكم الجمعى والحكم العام .

ويرى بوزانكيت أن الحرية الحقة ترتبط بالذات العضوية (النسقية) لا بالذات المنعزلة . وأن على الدولة أن تتدخل بالقوة لتحرر الذات الأنانية المنعزلة وترفعها إلى ذات عضوية نسقية معنوية عاقلة . ويخلص من ذلك إلى أن كل عقل فردى هو نسق متفاعل مع تلك الكلية التى نجدها فى المجتمع . وأن الشعور الذى استقل وانعزل ليس موجودا على الحقيقة ، وهذا الشعور لا يوجد عنده إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أى إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد فى وحدة أخرى أو فى نسق آخر ، فالشعور لن تكون له حقيقيته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام .

إن العقل الإنسانى عند بوزانكيت وهو يتناول النظم السياسية ، ينتقل من ذاته إلى العائلة ، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى النوع الإنسانى ثم إلى فكرة الانسانية ... إن العقل ينتقل من هذه إلى تلك ، باحثا عن الكمال والتمام والكلية ، منحنيا عن طريقة التناقض الذى بينها ، هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية . ولكن هل يكتفى بهذا ؟ هنا يجيب بوزانكيت ، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنسانى أو حتى فكرة الانسانية .. إن العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزيح التناقض ، لكى يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتنفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، ثم تنتقل إلى المطلق .

ألسنا هنا أمام سياسة مشربة بمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا ؟ إن الخط الفلسفى والمنطقى واضح هنا كل الوضوح .

وينتج من هذا التحليل . أن المنطق المثالى عند بوزانكيت قد أثر غاية التأثير فى سياساته ، ففلسفته السياسية مرتبطة أوثق ارتباط ، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقى والميتافيزيقى .

وفلسفة بوزانكيت الأخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وبميتافيزيقيا ، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالى الكلى الترابطى العام .

ففى عرضه ، للحياة لأجل الآخرين » ، نجد بوزانكيت يقرر بأن الحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو « أننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشىء أكبر » (١) أو بنسق أعظم ، فاتحادنا بشىء أكبر أو ارتباطا بنسق أو اندماجنا فى الكل هو « أساس الأخلاق ، الدين » (٢) كما يرى بوزانكيت أننا يجب أن نؤمن بحياة أخرى ، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية .

والخير الأخلاقى عند بوزانكيت يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ، والقيم العليا من خير ومن حق وجمال ، كلية . والإرادة الخيرة كلية ، وموجهة بنسق من القيم . والضمير عنده يحدد اختيارا فى ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقا بالخير .

---

(١) Bosanquet, B, , Some suggestions in ethics, p. 23.

(٢) Ibid. , p. 23.

وبذلك نحن نجد أنفسنا وفى مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد . إن سلوكنا الأخلاقى لا ينتظر أوامر أخلاقية ، ولا يوجه بالصيغ أو النصائح الأخلاقية . إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق من خلفية كلية وعامة ، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيرات . إن مبدأ بوزانكيت « الحقيقة هى الكل » ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق ، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى فى الأساس ينسحب بدوره أيضا على الاختيارات الأخلاقية ، فالإنسان حينما يختار خيرا يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التى تتناقض أو لا تتناقض معه . لا عقل نظرى هنا ولا عقل عملى - على حد التعبير الكانطى - فى ميدان الأخلاق . إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لاتحلل ولاتركيب ... بساطة لاتعقد أو تسهل . بساطة لاتستدل أو تستنتج . إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتى الكلية والبساطة ، وعلى مبدأ « الحقيقة هى الكل » ، او على مبدأ عدم التناقض .

ألسنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق ومملئة بالميتافيزيقا ؟ إن الخط الفلسفى الذى وجدناه فى الميتافيزيقا وفى المنطق وفى السياسة نجده هنا أيضا وفى الأخلاق واضحا غاية الوضوح .

وينتج عن هذا التحليل ان فلسفة الأخلاق عند بوزانكيت مرتبطة اوثق ارتباط بمنطقة وميتافيزيقاه ، ومتفقة كل الاتفاق مع منطقة المثالى ومع فلسفته الكلية الشاملة ، وان الأخلاق عنده ، ماهى إلا التطبيق الحى لمبادئها المنطقية والميتافيزيقية .

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوزانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة ، لا تقبل الإنقسام أو التجزئة . ويرى أن علينا ان لاتناقش مسائل الدين ، وألا نتفلسف

ونحن بصدده . وإذا حاولنا أن نجزىء الدين وأن نشتت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه .

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأى منهج أو فلسفة ، كما يرى أن المزاج الدينى هو أن « تكون كليا وغير متسائل » .(١) كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها بالبعض الآخر اتحادا مترابطا وكليا ، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب والوجدان .

والخلاص عنده لايتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانعزال . يقول بوزانكيت « لاأحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشىء (فكن كليا أو التحق بكل) ، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل » .(٢) والالتحاق هنا إنما يكون فى الله .

نحن هنا إذن أمام كلية ، وأمام خط كلى . ومن ثم فإن نفس المبدأ والحقيقة هى الكل ، ينسحب أيضا على مجال الدين عند بوزانكيت ، وإن كانت الكلية هنا تعنى البساطة والإيمان الذى لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب .

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضا بمنطقه وبميتافيزيقاه غاية الارتباط ومتفقة مع الخط الكلى الوحدوى اتفاقا تاما .

ففلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت ، ومن ثم فإن اتجاهه هنا يكون عقليا وروحيا وليس تجريبيا أو نقديا أو حسيا .

ومن ناحية ثانية إن تركيزه فى الجمال إنما كان على الشعور الجمالى . فهو قد

(١) Basanquet, B. . What religion is, ch. viii, p. 79.

(٢) Ibid. ; p 12

حاول دراسة هذا الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . يقول بوزانكيت « إن ما أرغبه هو ، محاولة كتابة الشعور الجمالى بقدر الإمكان »[1] وتاريخ الجمال عنده ، وتاريخ الفن الجميل ماهو إلا تاريخ الشعور الجمالى ، وهو يقول فى هذا الصدد « إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيق ... »[2] .

ولقد رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنسانى اليقظ فى إهتمامه بالعالم . ومعنى ذلك أن الشعور الجمالى هنا يصبح هو هو الحكم الجمالى . ولقد وصف بوزانكيت الشعور الجمالى أو الحكم الجمالى — مادام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت — بالدوام وبالمطابقة وبالكلية ، فالجمال عنده شعور دائم ، وشعور مطابق ، وشعور عام ، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق وعام .

وإذا ماقرأنا فلسفة الجمال عنده رأينا أن الإتجاه الكلى يسير فيها بكل قوته ، وإن كان من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعة التحليلية للجمال ، فرد الموضوع الجمالى إلى عناصره الأولية أثناء تحدثه عن الآثار الجمالية الأولية .

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة ، فإننا نجد أن المنطق المثالى أو الفلسفى ينسحب بذيله هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فالشعور الجمالى هو حكم ، والحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم . وليس هناك داع

---

(1) Bosanquet. B. . A history of aesthetic. Introduc - tion. p. Vii.

(2) Ibid ' ch. I. p. 2.

على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكيتي المثالي . فهذا واضح غاية الوضوح .

☆ ☆ ☆

وإذن فنحن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط ، وأمام فكر منهجي ، وأمام مذهب فلسفي من الطراز الأول . نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة ، وأمام بناء فلسفي واضح الوحدة ، ظاهر الارتباط نحن هنا أمام مذهب فلسفي بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى . إن ميتافيزيقا بوزانكيت ومبادئه الميتافيزيقية ، تنسحب على ميدان المنطق ، والمنطق المثالي الفلسفي الذي رأيناه هنا ، ينسحب بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال ، في وحدة عليا ، هي وحدة المذهب .

☆ ☆ ☆

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التي تأثر بها بوزانكيت في فلسفته وفي منطقه وفي نظرياته واتجاهاته السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ، فإنني هنا أقف بعد تلك الدراسة الطويلة موقفا مخالفا للموقف الذي اتخذه فرانسوا هوا في كتابه « الهيجلية الجديدة في انجلترا — فلسفة برنارد بوزانكيت » ، والذي ذهب فيه إلى أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال ايرد وواطسن ووالاس وريتشي وجونس وغيرهم ، متناسيا بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل ولم يكن لأي منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي متكامل .

كما أنني أقف موقفا مخالفا لرأي متس القائل بأن الفلسفة المثالية في انجلترا

كانت ترديدا لهيجل أو على حد قوله كانت سلعة ألمانية الأصل غزت انجلترا وأثرت على مفكريها وفلاسفتها ومنهم بوزانكيت بطبيعة الحال . حقا إن متس يضع بوزانكيت فى مرتبة برادلى وجويكم ، ويطلق على هذا الأسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة ، ولا يضعه فى مرتبة الفلاسفة الهيجليين كما فعل فرانسوا هوا ، ولكنه ـ مع ذلك ـ جعل بوزانكيت مرددا لهيجل وللفلسفة الألمانية بوجه عام .

كما أننى أقف موقفا مخالفا للرأى الذى جاء به مويرهيد ، الذى يقرر بأن الفلسفة المثالية فى انجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتهيا بباركلى فيلسوف اللامادية الإنجليزى .

وإذا تفحصنا تلك المواقف السابقة ، فإن الناتج سوف ينتهى إلى موقفين متعارضين ، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالى :

هل كان بوزانكيت هيجلى التفكير ، مادامت الحركة المثالية ألمانية الأصل كما يرى متس ويعضده فى ذلك رسل ، زكى نجيب محمود وفرانسوا هوا ؟ أم أن تفكيره المثالى لايعدو إن يكون إمتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى ابتداء من أفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية ؟ .

وبعد دراستنا الطويلة تلك ، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذى صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا ، ولم يكن باركليا خالصا ، لم يكن بوزانكيت هذا ولاذاك ، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولمذهب فلسفى متكامل تأثر فى بعض جوانبه بهيجل وتأثر فى بعض جوانبه الأخرى بباركلى وتأثر فى جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين ، فاطلع على ليبنتز

واسبينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

حقا لقد أخذ بوزانكيت من هيجل أفكارا كثيرة ورئيسية، وتأثر بهيجل، وترجم له بعض كتبه هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا. ولكننا نود أن نشير هنا إلى أنه لم يطلع على هيجل وحده ولم يتأثر بهيجل بمفرده، بل تأثر بالكثيرين غيره.

ففي المنطق نجد بوزانكيت متأثرا بلوتز الذي رأينا - خلال عرضنا للمنطق المثالي عند بوزانكيت - أن بوزانكيت يقرر أن لوتز كان نسقيا في المنطق وأنه وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والأحكام والقضايا، فإن هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى التسهيل المدرسي ليس إلا.

كما نراه يأخذ بفكرة الديمومة من برجسون، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا، والخلفية الشعورية من فرويد. حقيقة لقد عدل بوزانكيت في هذه الأفكار، ولكن تعديله هذا إنما كان لضرورة أن يضع مذهبا متكاملا.

وفي السياسة نجده هو نفسه يقرر بأن جوهر النظرية الفلسفية للدولة التي قبلها يمكن أن نجده، ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين، نخص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس»(1). كما نجده يدين في فلسفته السياسية دينا واضحا إلى جان جاك روسو في فكرته الرئيسية عن الإرادة الحقة والفرق بينها وبين إرادة المجموع، وفي كثير من الأفكار السياسية. ونرى أن تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة،

---

(1) Bosanquet, B, : The philosophical theory of the state, Introduction, p. Vii.

ويرى أيضا أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو . يقول بوزانكيت « لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أي كاتب فرنسي خارج بلاده » (١) .

وفي فلسفته الأخلاقية نجده يتابع على كانط ولا يقبل تدخل العقل العملي الخالص في ميدان الأخلاق ، لأنه لا يقبل في الأخـــلاق الصيغ أو الأوامر أو النصائح الأخلاقية ، كما لا يقبل العقل أساسا للأخلاق والقيم الروحية .

وفي الدين نجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معاني سامية ، وينهل من منبعه الروحي ، ما يكفيه ، وما يكفي عقيدته العارمة . ولقد أثبت خلال عرضي للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشبع بالإنجيل نصا ومعنى ، وأوردت النصوص التي تثبت ذلك .

أما في فلسفة الجمال ، فنرى أن بوزانكيت يدين دينا واضحا لباركلي ولمبدئه الأساسي « الوجود هو ما يدرك » . فيرى بوزانكيت أن « الشعور الجمالي هو شعور بموضوع ما » (٢) أو موضوع معين وأن أي شيء لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا في تحقيق شعورنا ، فلا إدراك إلا بموضوع .

كما أننا نجد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح بباركلي ، متأثرا أيضا بالنزعة التحليلية للجمال ، تلك النزعة التي ترد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحداته البسيطة التي يتكون من تركيباتها موضوع جمالي ما .

---

(١) Ibid. ; ch I, p. 19

(2) Bosanquet, B ; Three lectures on aesthetic, Lecture I ; p. 5.

وهذا واضح فى آراء بوزانكيت عن الآثار الأولية للروح الجمالية ، إذ أننا نجده يقرر بأن هذه الآثار لا. لة بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية . وهذه الآثار الأولية تتركب على أنحاء مختلفة فى الآثار المركبة والتالية للآثار الأولية . وهنا نجد بوزانكيت متأثرا بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الإنجليز أمثال إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة .

والنتيجة هى أن بوزانكيت لم يتأثر فى مذهبه الفلسفى بهيجل وحده ، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددنا منهم أكثر الفلاسفة تأثيرا عليه . وربما يرجع هذا إلى ثقافته الواسعة غاية الإتساع ، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة ، تلك المحاولة التى وضعها فى كتابه « إلتقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة » والذى نشره عام ١٩٢١ .

بل لقد كانت بين بوزانكيت — وهو يصيغ مذهبه المثالى ذلك — وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها .

١ — موقفه فى المنطق :

فلم يقبل بوزانكيت ذلك الثالوث الهيجلى الذى يكون ديالكتيكه ، والذى يطبقه هيجل بكل صرامة وحدة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والدين ... وكل شىء . نقول لم يقبل بوزانكيت هذه الفكرة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها ، ولم نجد عنده فى أى فرع من فروع فلسفته ذلك الثالوث .

٢ — موقفه فى السياسة :

لا نجد هذا الثالوث الهيجلى مطبقا فى سياسيات بوزانكيت ، بل نجده يتجه

إلى دروس مباشرة مستمينا بالخط الفكرى الكلى المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذى تبلور بلورته الأخيرة عند جرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين .

٣ - وفى فلسفته الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيجل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة بل نجد بوزانكيت لا يعير هذه الثلاثية أدنى اعتبار ، ويتجه إلى كانط وينقده .

٤ - موقفه من الدين :

وهيجل يؤله الكون ، والمطلق عنده هو العالم بوحدته العضوية وليس الخالق له (1) . أما فى بوزانكيت فهناك إله يخلق العـالم ، كما نجد بوزانكيت متدينا إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل ، وإلى التعاليم المسيحية .

٥ - وفى فلسفة الجمال :

نجد بوزانكيت لا يدين لهيجل بكل الآراء ، بل نجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وبباركلى فيلسوف اللامادية .

والنتيجة هى أن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا كما ذهب إلى ذلك ؛ انسرا هوا ورسل وزكى نجيب محمود ، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لأفكار الفلسفات الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس . فبوزانكيت تأثر بالكثيرين غير هيجل ، بل ولم يتابع هيجل فى الكثير من النقاط .

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيت متأثرا بباركلى وحده أو بالتيار المثالى

---

(1) Waight : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 325.

المثاليون في تاريخ الفلسفة الإنجليزية كما يرى مويرهيد"؛ فبوزانكيت لم يأخذ من برادلي إلا القليل الذي اثبتناه هنا.

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيت وضع لنا مذهبا فلسفيا متكاملا تأثر فيه - شأنه في ذلك شأن أي فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية في إنجلترا وبالتيارات الخارجية في ألمانيا وفرنسا وغيرهما.

* * *

وبقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيت ومركزه في تلك الحركة المثالية الإنجليزية، هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلي أم أنه كانت لديه فلسفته الخاصة ومذهبه الفلسفي المستقل؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية في انجلترا، أن هذه الحركة بدأت باتجاهات غير فلسفية، أدبية وشعرية وفنية، ثم ظهر ما أسماهم متس بالرواد، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجليين المرددين لهيجل ولفلسفه، ثم ظهر أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيت وجويكم، وأخيرا ظهرت أقسام أخرى مثلها ماكتجارت وباتيسون وست وسورلي وراشدال ووب وتيلور وفوست ولوري وكار ومرتس.

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفي، وإذا قلنا أن الرواد كانوا بمثابة ممهدين للحركة ولم تكن لهم فلسفات متكاملة، ومذاهب فلسفية خاصة لمنهج منسق، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجليين كانوا مجرد ترديد لهيجل ولفلسفته، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية المطلقة، لابتعادها عن المثالية ودخولها في فترة الاضمحلال للمثالية في انجلترا

إذا أهملنا كل ذلك ـ لبقى لدينا من هذه الحركة القسم الخاص بفلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيت وجويتكم :

واقد اهتم جويكم بالحقيقة ، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت ، وتابع برادلى وبوزانكيت متابعة تامة ، فالحقيقة عنده نسقية ، والحكم عنده كلى ونسقى . ولما كان جويكم مجرد تابع ومردد لبرادلى وبوزانكيت فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا .

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التى اجتاحت انجلترا إثنان هما برادلى وبوزانكيت . ولقد ذهب الكثيرون من مؤرخى الفلسفة ، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيت كان تابعا لبرادلى ومرددا له أو موسعا ومحللا لفلسفة برادلى ولنسقه الفلسفى .

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لعدة شواهد واضحة غاية الوضوح ، بينة غاية التبين .

حقا إن بين برادلى وبوزانكيت إتفاقا فى بعض الأسس، وفى بعض النظريات، فالإنسانية عند برادلى «هى - على أى مستوى - عضوية»(١) وهناك «حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر، وفى تجمع المظاهر فى تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متفاوتة طبائعها المحددة لها»(٢). والمظهر عند برادلى «لا يفقد فى المطلق، فكل مظهر يشارك فى وحدة المطلق ويكون ضروريا له»(٣) ويرى برادلى «أن كل ظواهر

---

(1) Bradley, F. G. : Ethical Studies, p. 343.

(2) Bradley, F. G. : Appearance and reality, p. 463.

(3) Ibid. : P. 214

الخبرة تتضمن بعضها البعض، وكلها تنتهى إلى الوحدة التى تجعلها معقولة وكاملة(١)
وفى الأخلاق يقول برادلى « إن الخير هو المطلق منظورا إليـــه من وجهة نظر أخلاقية »(٢). وفى الجمال يقول « ولا يمكن أن تقتطع الجمال ، وتنظر اليه وهو فى انعزال مستقل». (٣)

فهذه كلها أفكار تجمع بين الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينهما :

١ - أن المصطلح الفلسفى الذى استخدمه برادلى غير المصطلح الذى استخدمه بوزانكيت . برادلى يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية ، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات .

٢ - ولكن الاختلاف فى المصطلحات قد لا يمثل اختلافا رئيسيا . فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين ، فالديالكتيك عند برادلى فى ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الاولى والثانية ، والشيء والصفة ، الكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والانفعال ، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعى ، يهدم أيضا ويعصف بالدين بل بالله نفسه . أما بوزانكيت فاتجاهه المسيحى واضح كل الوضوح ، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح .

٣ - فرق برادلى بين الحكم والاستدلال ، « الحكم عنده أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا أما بوزانكيت فلا فارق عنده بين الحكم والاستدلال .

(١) Ibid ., p. 414.
(٢) Ibid. , p. 384.
(٣) Ibid. , p. 412.

٤ ـ أقصى برادلى من المنطق علم النفس ، أما بوزانكيت ـ فى تأثره بفرويد ـ فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنسانى والخلفية الشعورية .

هذه الشواهد كلها ، عدا الاختلافات فى تفاصيل مذهب كل منهما ، تجعلنا نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلى ومرددا له .

بل إننا لانجد ذلك التوسع المذهبى فى فلسفة برادلى ، إن برادلى لايخصص كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال أو بمعنى آخر إن برادلى لم يضع أمامنا مذهبا فلسفيا متكاملا أو نسقا ناضجا . ولكن هذا النضج إنما تم على يد بوزانكيت الذى رأيناه يضع بجلاء وبوضوح وبنقاء مذهبا فلسفيا متكامل الجوانب متسق البنيان . لقد كانت نظرة بوزانكيت أكثر شمولية واتساعا من نظرة برادلى، فجاء مذهبه الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الانجاهات عن برادلى واسعا ومترابطا وكاملا .

لقد ولد برادلى عام ١٨٤٦ وتوفى عام ١٩٠٤، وولد بوزانكيت عام ١٨٤٨ وتوفى عام ١٩٢٣ . وعجبا أن يقال أن بوزانكيت أخذ من برادلى أو كان تلميذا له وحياتهما متعاصرة تمام التعاصر . الواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول متس تبادلات مثمرة فى الآراء كان « برادلى هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة » .(١) كما كان بوزانكيت يطلع على برادلى ويعجب بارائه فهو يقول عن كتاب برادلى « دراسات أخلاقية » فى مقاله الحياة والفلسفة «إن الصفحة الواحدة من هذا الكتاب تقدر بمئة فى أى مؤلف آخر » (٢)

(١) متس : ترجمة فؤاد زكريا . الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب الثانى . القسم الرابع ص ٤٢٩ .

(٢) Bosanquet, B, , Life and philosophy. In contempiary British philosophy. p. 59. (1924).

ويقول : «والدليل على أن برادلي كان متأثرا ببوزانكيت خلال هذا التأثير المتبادل وخلال هذا التبادل الفكري الأول، نجد اعتراف برادلي بفضله في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه مبادئ المنطق، بقوله عن بوزانكيت فيقول : ولا يمكنني أن أختتم تمهيدي هذا بدون أن أقدم كل معاني الشكر إلى الدكتور بوزانكيت، وذلك لأنني أدين له منذ عام ١٨٨٣ ... وخصوصا لأعماله المنطقية»(١)

* * *

ويتضح أن بوزانكيت لم يكن مرددا لبرادلي بل كان مستقلا عنه، مختلفا معه أحيانا متفقا معه أحيانا أخرى. ولما كان المذهب المثالي البوزانكيتي بهذه السعة والتنسيق والتكامل الأمر الذي لا نجده عند برادلي، فيتضح أن بوزانكيت هو قمة المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

* * *

(1) Bradley, The principles of Logic, preface, p. VIII.

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية



ثبت باهم المراجع العربية

١ - رودلف متس ، ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام - دار النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٢ .

٢ - زكى نجيب محمود : برتراند رسل - المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .

٣ - زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٥٨ .

٤ - عثمان أمين : ديكارت - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٩٥٧ .

٥ - عثمان أمين . رواد المثالية - المعارف ١٩٦٧ .

٦ - عثمان أمين : محاولات فلسفية : الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٧ .

٧ - محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسية عند الألمان - الطبعة الأولى - الاسكندرية ١٩٥٩ .

٨ - محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٠ .

٩ - محمود محمد الخضيرى : المقال عن المنهج - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٣٠ .

١٠ - يحيى هويدى : باركلى - نوابغ الفكر الغربى - ١٣ - دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .

١١ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة ١٩٦٢ .

ثبت بأهم المراجع الأجنبية

1 – Acton : The thory of concerete universals Mind. 1936 – 1937.

2—Albee, E. : The present meaning of Idealism. philosophical Review. 1909.

3—Alexander, E. : Space, time and deity 2 vol. London, 1920,

4 Berkley : The three dialoques between Hylas and philonous, London 1925,

5 Berkley : Treatise concerning the principles of human Knowledge London. 1942.

6 – Blanshard, B. : The nature of truth, 2 vol. London. 1939

7 – Bode, B. H. : Objective Idealism and its critics. philosophical Review. 1900.

8 Bosanquet B. : Logic as the science of knowledge. in essays in philosophical criticism. edited by Seth and R. B Haldane. 1883.

9 Knowledge and Reality London. 1885.

10 Essays and Addresses London. 1889

11 — Ahistory of Aesthetic. London. 1892.

12 ——— Ahe civilization of christendom and other studies. London. 1893

13 ——— Companion to platos Republic. London. 1895

14 —————— Essentials of logic. London. 1895

15 —————— Aspects of social problem. London. 1895.

16 —————— Psychology of the moral self. London. 1897.

17 —————— The philosophical Theory of the state. London. 1899.

18 —————— Truth and coherence. Saint Andrews. 1911.

19 —————— The principles of individuality and value. London. 1912.

20 —————— The value and destiny of the individual. London. 1913.

21 —————— The distinction between mind and its objects. Manchester. 1913.

22 —————— Three lectures on Aesthetic. London. 1915.

23 —————— Patriotism in the perfect state. In International Crises in its Ethical and psychological aspects. London. 1915.

24 —————— Social and international Ideals. London. 1917.

25 —————— Some suggestions in Ethics. London. 1918.

26 —————— Zoar (poems), London. 1919.

27 —————— Implication and Linear inference. London. 1920

28 —————— What Religion is. London. 1920

29 —————— The meeting of extreemes in contemporary philosophy. London. 1921.

30. ——— Three chapters on the nature of Mind. London 1923.

31. ——— Life and philosophy. in contemporary British Philosophy. edited by J.H. Muirhead. London. 1924.

32. ——— Science and philosophy. edited by J. H Muirhead and R. C. Bosanquet. London. 1927.

(Articles)

33. Bosanquet, B., Our Right regard Evil as a mystery. Mind 1883.

34. ——— "F. H. Bradley on Fact and Inference". Mind, 1886.

35. ——— "The aesthetic Theory of Ugliness". Proc. Aristotelian Society, 1889-1900.

36. ——— "Will and Reason", The Monist, 18091.

37. ——— "On the Essential Distinction in Theories of Experience". Proc Arist. Soc., 1896.

38. ——— "In What Sense, if any, do Past and Future exist ?". Mind, 1897.

39. ——— "Hegel's Thoery of the Political Organism". Mind, 1897.

40. ——— "Religion" Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. 1, 1902.

41. ——— "The Meaning of Thleology". Prcu. Brit. Acad., 1905-6.

42. ——— "Can Logic abstract from the Psychological Condition of Thinking ?". Proc. Arist. Soc., 1906.

43. ——— "Edward Caird". Proc. Brit. Acad., 1907-8.

44. ——— Purpose and Mechanism". Proc. Arist. Soc., 1911-2.

45. ——— "Les idees politiques de Rousseau" Revue de metaphysique et de Morale 1912.

46. ——— "The Philosophy of Rudolf Eucken". Quaterly Review, 1914.

47. ——— "Idealism and Reality of Time". Mind, 1914.

48. ——— "Import of Proposition". Proc. Arist. Soc. 1915.

49. ——— "Causality and Implication". Mind, 1916.

50 ——— "Realism and Metaphysics". Philo. Rev. 1917.

51. ——— "Relation of Coherence to Immediacy and Specific Purpose". Ibid., 1917.

52. ——— Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being?" Proc. Arist. Soc., 1918.

53. ——— "Appearance and Reality". Philo. Rev. 1919.

54. ——— "The Philosophy of Bendetto Croce". Quaterly Review, 1919.

55. ——— "The State and the Individual". Mind, 1919.

56. ———— "Appearance and the Absolute". Philo Rev., 1920.

57. ———— "Notion of a General Will". Mind. 1920

58. ———— "The Basis of Bosanquet's Logic", Mind, 1921.

59. ———— "This or Nothing" (Discussion), Mind, 1921,

60. ———— "A Word about Coherence" Mind, 1922.

61. ———— "Hegel : Correspondance". Mind, 1888.

62. ———— "Erdmann, B. : Logic", Ibid, 1892.

63. ———— "Nettleship, R. L. - The Philosophical Lectures and Remains', Ibid, 1898.

64. ———— "Moore, G. F. -- Principia Ethica". Ibid., 1904.

66. ———— "Nettleship. R. L -- Memoir of Thomas Hill Green". Intern Journ. Eth., 1906,

66. ———— "Mc Taggart, M. E. -- A commentary on Hegel's Logic". Mind, 1911.

67. ———— "Dewey, J. - Studies, in Logical Theory" Mind, 1911.

68. ———— "Hegel, G. W. F. - Phenomenology of Mind, translated by B. Baillie". Intern. Journ. Eth., 1911-2.

69. ———— "Parker. - "The Metaphysics of Historical Knowoledge". Mind. 1913.

70 — ———— "Russell. B. - The Problems of Philosophy". Ibid., 1918.

71 — ———— "Husserl, Ed. - Ideen zu einer Phanomenonogie etc". Ibid., 19.5.

72 — ———— "India. Her Cult, and Education, vol 2". Ibid, 1915.

73 — ———— "Hammacher, -, Hauptfragen der Mopemen Kultur". Ibid 1915.

74 — ———— "The Political Writings of Jean – Jacques Rousseau by C. E. Vaughan". Ibid., 191.

75 — ———— "Pringle - Pattison - The Idea of God". Ibid., 1917.

76 — ———— "Russell, B. - Social Reconstruction". Ibid., 1917.

77 ———— "Croce, B. - Logic as the Science of Pure Concept". Ibip., 1918.

78 — ———— "Babbit, I. I. - Rousseau and Romanticism". Ibip , 1920.

79 — ———— "Gentile, G - La Reforme della Dialettica Hegeliana". Ibip., 1920.

80 — ———— "Gentile, G. - Sommario di Pedagogie come Scienza Filosofia". Ibid., 1920.

81 — ———— "Smith, J. H. - The philosophy of Giovanni Gentile". Mind, 1920.

82 — ———— "Vivante. L - Principi di Ethica. Ibid., 1920

83 — ———— "Hegel, G. W. F. - The Philosophy of Fine Art, transtated by F. T. B. Osmatoun". Ibid., 1920.

84 — ———— "Lodge, K. C. - An Introduction to Modern Logic". Ibid., 1920.

85 — ———— "Shannon, A. - Morning Knowledge : The Story of the New Inquisition". Ibid. 1720.

86 — ———— "Mac Dougall, W. - The Group Mind". Ibid., 1920.

87 — ———— "Bohme, J. - Six Theosophic Points and other Writings". Ibid., 1921.

88 — ———— "Casetti : Saggio di una Concezion idealistica della Storia". Ibid., 1921.

89 — ———— "Id. - Intoduzioue alla Pedagogia". Ibid., 1921.

90 — ———— "Gabelli, A. - Il Metodo d'Insegnamento nelle Scuole Elementari d'Italia". Ibid., 1921.

91 — ———— "Gentile, G. - Discorsi di Religioni". Ibid 1921.

92 — ———— "Id. - Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro" - Ibid., 1921.

93 — ———— "Id. "L'Essentiale della Filosfia del Dirito". Ibid., 1921.

94 — ———— "Spaventa, B. : La Libertà d'Insegnamento". Mind, 1921.

95 — ———— "Mc Dowall. S. A - Beauty and Beast". Ibid, 1921.

96 — ———— "Word, S. - The Ways of Life". Ibid., 1921.

97 — ———— "Mentré, F. - *Les* Générations Sociales". Ibid., 1921.

98 — ———— "Id. - Espèces et Variétés d'Intelligence". Ibid., 1922.

99 — ———— "Muirhead and Henry Jones. - The Life and Philosophy of Edward Caird". Ibid., 1922.

100 — ———— "Galli, E. - Alle Radici della Morale". Ibid., 1922.

101 — ———— "Id. - "Nel Dominio dell'Io". Ibid., 1922.

102 — ———— Id. - "Nel Euudo dello Spirito". Ibid:, 1922

103 — BRADLEY (A. C.). - "Bernard Bosauquet". Proc. Brit. Acad. 1923.

104 — BRADLEY (F. H.) - Ethical Studies. London; 1876 (2nd epition 1927).

105 — ———— The Principles of Logic. London, 1883 (2nd edition en 2 vol. 1922).

106 — ———— Appearance and Reality, London, 1893 (2nd edition with appendix, 1897).

107 — ———— Essays on Truth and Reality. Oxford. 1914.

108 — ——— Collected Essays, 2 vols. Oxford, 1936.

109 — BROAD (C.D.). — Review of "Proceedings of the Aristotelian Society 1916 - 7". Mind, 1918.

110 — ——— "The Notion of a General Will" Mind, 1919

111 — ——— Review of "Implication and Linear Inference" Mind, 1920.

112 — BYSSEY (Ed). - Dr. Bosanquet's Doctrine of Freedom. Philo. Rev., 1916.

113 — CAIRD (Ed). - "Idealism and Theory of Knowledge". Proc. Brit. Acad., 1903 - 4.

114 — ——— The Evolution of Religin (The Gifford Lectures). 2 vols Glasgow, 1893.

115 — ——— The Evolution of Theology in the Greek Philosophers (the Gifford Lectures). 2 vols. Glasgow, 1904.

116 — ——— A critical Philosophy of Kant. Glasgow, 2 vols., 1889.

117 — ——— Hegel. Edinburgh, 1883.

118 — CARR (H.W.). - "Bernard Bosanquet". Proc. Aristt Soc., 1923 - 4.

119 — ——— "Life and Logic". Mind, 1915.

120 — CAMPBELL (Chas. A). - Scepticism and Construction. London, 1931.

121 — CASSIRER (E.). - Rousseau, Kant and Goethe. Princeton 1936.

122 — CLARKE (Mary D.). A Study in the Logic of Value. London, 1929.

123 — CHAPPIUS (A.). Der Theoretische Weg Bradleys. Paris, 1934.

124 — CHURCH (R. W.). Bradley's Dialectic. London, 1942.

125 — CRANE (Mrs. Caroll). Dr. Bosanquet's Doctrine of Freedom Philo. Rev., 1916.

126 — ________ The Principles of Absolutism in the Metaphysics of Bosanquet. New York, 1921.

127 — CROCE (B). Ce Qui est vivant et ce qui est mort dans la Philosophie de Hegel (traduction de Henri Buriot). Parise, 1910.

128 — ________ Philosophie de la Pratique, Economie et Ethique (traduction de H. Buriot et de S. Yankelevitch). Paris, 1911.

129 — ________ Filosofia delle Spirito. Bari 1909 - 1917.

130 — CUMMING (Agnes). "Lotze, Bradley and Bosanquet". Mind, 1917.

131 — CUNNINGHAM (G. W.). "Bosanquet on Teleology as a Metaphysical Principle". Philo. Rev., 1923.

132 — ________ Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910

133 — ________ "Bosanquet on Philosophic Method". Philo. Rev. 1926.

134 - ——— The Idalistic Argument in Recent British and American Philosophy. New Pork, 1933.

135 — DEWEY (J.). - Studies in Logical Theory. Chicago, 1903

136 - ——— Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916

137 ——— Expernce anp Nature. Chicago, 1925.

138 — ——— The Influence of Darwin on Philosophy-New York, 1910.

139 — ——— "Experience and Objective Idealism": Phils. Rev., 1910.

140 — OBWE, (J. and Others). - Creative Intelligence, New York 1917 :

141 — DUPRAT (E.). — "La metaphysique de F. H. Bradly". Revue Philosophique, 1926.

142 — ELIOT (T.S.) - "Francis Herbert Bradley" in Essays for Lancelot Andrews. London, 1928

143 — FAIRBRITHER (W. H). - The Philosophy of Thomas Hill Green. London, 1896.

144 - Findlay; J, N: Hegel; Are - examination. Croerge Allen & Universe LTD: London. 1963.

145 — GAMERTSFELDER (W. S,) - Thought, Existence and Reality as viewep by F, H, Bradlley and Bernard Bosanquet. Columbus. 1920

146 - GENTILE (G.). - Teoria dello Spirito como Atto Puro. Traduction Française: l'Acte Pur. Paris. 1955.

147 — GIBSON (B.). — "Relation of Logic to Psyology". Proc. Arist. Soc. 1903 - 4.

148 — GILBERT (R.). "Homör and Bosanquet's Theory of Experience". Philo. Rev., 1923.

149 — GINSBERG (M.). - Is There a General Will? Proc. Arist. Soc. 1919 - 20.

150 — GREEN (T. H.). - Works. London 3 vols. 1885 - 1888.

151 — ________ Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883.

152 — HALDANE (R.B.). - "Bernard Bosanquet". Proc. Brit Acad. 1923.

153 — ________ "Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being" on Life and Individuality, proc. Arist. Soc., 1918.

154 — Hall, E.W.: B. Bosanquet on the psychological and the logical idea. The Monist, 19 1.

155 — Halder, N.: Neo Hegelianism. London. 1927

156 — Hegel; G.W.F.: The philosophy of Right. (Great book no 16)

157 — ________ The philosophy of history. translated by J. Sibree Dover publications. New york. 1956

158 — Hoernle; R, F.A; Absolutism versus dragrration. Mind. 1905

159 — ________ Bosanquet's philosophy of the state. political science Quateraly. 1919.

160 — ________ Bosanquet's Aesthetic. 1920.

161 — On Bosanquet's Idealism. philosophical Review 1928.

162 — Bernard Bosanquet : in memoriam. Journal of philosophy and psychology. 1928.

163 — The Absolute. Idealismus. 1931.

164 — Hoffding . Ahistory of modern philosophy. Macmmillan London. 1926.

165 — Holdane: R.A.: pathway to Reality: London. 1926.

166 — Houang, F. : Le neo. Hegelianisme en Angleterre, La philosophie de Bernard Bosanquet. paris 1954.

167 — De l'humanisme A l'Absolutisme l'evolution de la pensee religieuse de neo. Hegelian Anglais. Bernard Bosanquet. paris. 1945.

168 — Joachim, H.H., Astudy of the ethics of Spinoza Oxford 1901.

169 — The nature af truth. Oxford. 1906.

170 — Kagey, R. : Bradley's Logic. New york. 1931.

171 — Leighton, J.C An estimate of Bosanquet's philosophy philosophical Review 1923.

172 — Lindsay, A. D. : Bosanquet's theory of the general Will. 1928.

173 — Bernard Bosanquet. Dictionary of national Biography. 1920 - 30.

174 — Lodge, R.C : Bosanquet and the future of logic. philosophical Review. 1923.

175 - Lotze, H. : System of philosophy. London 1884.

176 - Löwith, K : From Hegel to Nietzsche. translated from German by David, E. Green. London. 1965.

177 - Mc. Taggart : Studies in the Hegelian Dialectic. cambridge. 1896.

178 - ________ Acommentary on the Hegel's logic cambridge. 1910.

179 - ________ Philosophical studies. cambridge. 1934.

180 - ________ Studies in the Hegelian cosmology. cambridge 1901.

181 - Merz, R. : Ahundred years of British philosophy. London 1938.

182 - Moore. G.E. : principia Ethica. cambridge. 1903.

183 - ________ Ethics. New york. 1912.

184 - Morgan C. LL ; instinct and Experience. New York.1915

185 - Morris & Nagell : An introduction to logic and scientific method. London. 1954.

186 - Muirhead, J.H. : The life and philosophy of Edward caird. London. 1921.

187 - ________ Bernard Bosanquet. Mind. 192?.

188 - ________ Bernard Bosanquet and his friends. London. 193 .

189 - ________ Recent Criticism of the idealistic theory of the general Will. Mind. 19?4.

190 — Mure : An introduction to Hegel. Oxford, 1940.

191 — O. Conner : Acritical history of western philosophy London. 1964.

192 — Paul Mouy : Logique. Paris. 1915.

193 — Pfannenstill; B. : Bernard Bosanquet's philosophy of the state. London. 1916.

194 — Ramsay; P. : Idealisic View of moral evil : Jasiah Royce and Bernard Bosauquet- philospphy and phenomenological Researoh. 1945

195 — Russell; B. : A history of western philosophy. London, 1947.

196 — ———— The prinolples of mathem atics. London. 1902

197 — Russell; L.J. : The basis of Bosauquet,s logic. Mind. 1919

198 — Sabing; G. : B. Bosanquet's theory of the real will. philosophical Review. 1928.

199 — ———— Bosanquet's logic and the concrete universel. philosophical Review. 1912.

200 — Saw; R.L. . Leibniz. Apelican book. 1954.

201 — Seth, J. : English philosophers and schools of philosophy. London. 1912.

202 — Schilpp; p. A. : The philosophy of Bertrand Russell. London. 1945.

203 — Sorley; W. R. : Time aud Reality. Mind. 1917.

204 — ———— History of english philosophy. Cambridge. 1937.

205 — Stedman; R. E. : Nature in the philosophy of Bosanquet Mind. 1934.

206 — ———— Bernard Bosanquet's doctrine of Self transcendance. Mind. 1936.

207 — Thompson : H. B. : Bosanquet,s theory of judgement. Chicago. 1903.

208 — Tsauoff, R.A. : Bosauquet,s theory of Destiny of the self. philosophical Review. 1920.

209 = Turner, J. E. : Dr Bosanquet's theory of mental states. Mind. 1918.

210 — Wallace : The logic of Hegel. Oxford. 1931.

211 = Watson, J. : Bosanquet on mind and the Absolute. philosophical Review. 1925.

212 — Webb, G.J. : Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal. 1924.

213 — ———— Mr Bosanquet on contemporary philosophy Church Quarterly Review. 1923.

014 — Widgrey : A.G. : Contemporary thought of Great Britain. New york. 1907.

015 — Wright, W., Ahistory of modern philophy. New York. 1940.



محتويات الكتاب

الفصل الاول

بوزانكيت ، عصره وحياته ومؤلفاته

ومركزه بين فلاسفة المثالية

الفصل الثانى

المنطق المثالى عند بوزانكيت

الفصل الثالث

فلسفة بوزانكيت السياسية

الفصل الرابع

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

الفصل الخامس

الدين عند بوزانكيت

الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

صفحة

الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية





